سلسلة شواغل

مع

توفيق بكار

في

الموجود و المنشود

انجاز: حسن بن عثمان



سلسلة شواغل

إدارة حسن بن عثمان

مع

توفيق بكار

في

الموجود والمنشود



6، شارع عبد الرحمان عزّام ـــ 1002 تونس

I.S.B.N. 9973 - 700 - 20 - 1
I.S.B.N. 9973 - 700 - 21 - x

هذه السلسلة

استحدثت دار سراس سلسلة جديدة تصدر اعدادها دوريا وبانتظام في كتاب من كتب الجيب. وقد كان استحداث هذه السلسلة بدافع أساسي يتمثل في التعرض إلى عدّة مواضيع ومشاغل ساخنة وراهنة، ما تنفك تطرح على الواقع التونسي وعقوله المفكرة، وهي كلها قضايا خلافية في الثقافة وفي الاجتماع وفي السياسة، ما تزال تحير الذهن الجمعي، وما يزال الطرح فيها لم يتبلور ويستقر في مقولات أو اتّجاهات محددة، وهي بالتالي دافعة لانشغال التفكير وتحفيزه للاشتغال، دون تسليم ولا استسهال، ومن هنا كان اسم « شواغل » لهذه السلسلة.

ان صيغة « شواغل » هي صيغة جديدة في الاصدارات والمطبوعات التونسية، فهي نوع من الكتب في مرتبة بين جدية المواضيع وأهميتها، وبين حيوية طرحها ويسر عرضها، فضلا على انّها صيغة تجمع بين عمق التفكير والتأمل واللّامعهود في الآراء والتجارب، وبين فنّ الحوار الثقافي وذكائه في الاستدراج والزج في مناطق الإحراج.

تستضيف السلسلة في كل عدد من أعدادها احدى الشخصيات التونسية العامة المشهورة في مجالها الثقافي او الإجتماعي أو السياسي لتتطارح معها بعض المسائل التي من طبيعة اهتمام تلك الشخصية، بأسلوب في الحوار وفي التساؤل يعمل ما في وسعه على تجاوز الظاهر من الأمور إلى الغوص في الباطن منها، فيما يشكل خلفية وعمقا لها. وهو أسلوب يتيح بطبيعته امكانية التقاط الطريف من التجارب وتسجيل الأصيل من الأفكار أو من مشاريع الأفكار، التي لا يتسع لها أي شكل من أشكال الكتابة الرائجة، وذلك لتداخل التجربة الذاتية فيها مع الخبرة الحياتية مع التحصيل المعرفي والثقافي مع النقد والتأمل... يضاف إلى ذلك التفاعل الفكري والسياسي مع واقع البلاد، حرصا على تطويره، عبر الاقرار بالاختلاف والتعدد والتسامح في قبول الرأي المغاير، حتى وان بدا مزعجا ومقلقا، فالأمم والشعوب الحديثة لا تنهض ولا تنمو، إلا بالمشاركة والمصارحة والانفتاح على كل الآراء، مهما نأت وشطّت...

كلّ عدد من شواغل هو لقاء موسّع ومتنوع مع شخصية تونسية مؤثرة في ميدانها، نسعى به إلى مشاركة مباشرة وثرية في القضايا الرئيسية التي تهم النخب وتهم المجتمع، حاضرا ومستقبلا، نيتنا من ذلك المساهمة في نقل ما يجول بالأنفس والخواطر إلى مستوى التداول والنقاش، وفي نقل ما استقرّ من خبرات وآراء إلى مستوى التأمّل والتدبر، خدمة للذاكرة الوطنية، وتوثيقا للتجارب المتميزة، ودفعا للحوار الى آفاقه الرحبة، وتنشيطا للفكر الحائر الخلّاق.

والله ولي التوفيق.

محمد بن اسماعيل
مدير دار سيراس للنشر

تقديـــم

لعل الأستاذ توفيق بكار، الجامعي المشهور، والمناضل اليساري المعروف، يعتبر من القلة القليلة في الحياة التونسية المعاصرة من الذين يمكن تسميتهم « مثقفا » باطمئنان وبدون تحفظ.

فصفة المثقف التي كثيرا ما امتهنت، وفقدت معناها من كثرة تداولها واستعمالها، وخلعها على من دب وهبّ، حتي أصبحت تجري على من في امكانه فكّ بضعة حروف. وتخلص من الأميّة الأبجديّة أو كاد... في حين أن هذه الصفة (مثقف) طارئة على الثقافة العربية الاسلامية، وهي حديثة تولّدت عن تفاعلات اجتماعية وثقافية في تاريخ الغرب، وتعني في مفهومها العميق، أن المثقف، إضافة لقدرته على التعامل مع المعاني وإعادة إنتاجها، هو الشخص صاحب الصياغة النظرية المتبلورة والكاملة لمختلف مشاكل وقضايا مجتمعه وعصره، وفي امتلاكه لتلك الصياغة النظرية يعمل على تحويلها إلى فعل وممارسة وتحقيق في الواقع، وبهذا الاعتبار فإنّ المثقف هو الذي يجمع بين النظرية وتحويلها الى واقع عملي، وهذا هو الشأن مع توفيق بكار.(*)

الرجل منذ شبابه المبكر في الاربعينات، وتونس تعاني الإستعمار الفرنسي، انخرط كليّا في الحركة الوطنية التحريرية، باحتكاكه في البداية بالمناضلين الدستوريين ومشاركتهم في الأنشطة التعبوية والتحريضية والتوعوية، ثم بانتمائه للحزب الشيوعي التونسي مع مجموعة من خيرة شباب تونس ممن كانوا يحسّون بالظلم الإستعماري ويتطلّعون لآفاق رحبة في الإستقلال السياسي والعدالة الإجتماعية والكرامة

---

*) يرى المفكر المصري الكبير سمير امين ان المقصود بالمثقف هو من يشترك في انتاج المشروع المجتمعي بطرح المشروع والقدرة على بثه في المجتمع والقدرة على القيادة السياسية المطلوبة لانجاز الهدف. وكذلك طرح القيم والأفكار والتصورات الفنية المطلوبة... الخ. ومن الواضح ان هذه الفئة هي فئة « نخبوية » لا تمت للبورجوازية الصغيرة ولا لفئة حملة الشهادات العليا بصلة. (مجلة الوحدة العدد 60 - سبتمبر 1989).

الوطنية. كان نضاله الشيوعي في ذلك الحزب يتّجه على صعيدين، الأول وطني تحريري يستهدف مباشرة الإستعمار الفرنسي، والثاني نقدي تغييري يستهدف صلب الطرح الشيوعي لتحويله من الأممي الى الوطني،، ومن تابع للمركز السوفياتي إلى مستقل عنه ومنتم الى خصوصية البلاد وظروفها،، وانتماؤه الشيوعي النقدي ومسعاه التغييري، كل هذا لم يكن يخلو من صراعات ونزاعات مع المناهضين والمتحجرين، مما أدّى بالأستاذ توفيق إلى اليأس من التنظيم الحزبي. فكان أن استقال وأعلن إنفصاله عن الحزب الشيوعي التونسي في أواسط السبعينات، بعد أن قضّى مدّة طويلة في النضال، تقارب الثلاثين سنة، نتعرف على بعض ملامحها وملابساتها وخفاياها فيما يلي هذه التوطئة.

ان البعد السياسي في شخصية الأستاذ توفيق بكار، وهو بعد غير معروف مقارنة بمستوى البعد الثقافي الذي يكاد يستحوذ على شهرة الرجل، إذ من النادر وجود إنسان في تونس يهتم بالثقافة، من قريب أو بعيد، لم يسمع بتوفيق بكار أو لم يتعرّف عليه ! فالحركة الثقافية عموما والحركة الأدبيّة والفنيّة خصوصا، منذ الستينات، كان هو أحد قادتها وموجيها، متبنيا لنصوص وأسماء، ناقدا ومنشطا.

إنّه مثقف ماركسي، تمثل الفكر الماركسي منذ شبابه، وانخرط في الحداثة ونظّر لها، في الثقافة كما في المجتمع، وكانت له في ذلك نقاشات وآراء، كثيرا ما وقعت في اللّبس، وأحدثت سوء التفاهم بينه وبين خصومه، نحاول أن نسترجعها كلّها أو بعضا منها في سياق حديثه الموسع معنا.

وممّا يحسب لتوفيق بكار أنه كان لا يستنكف، ولا يترفّع، عن المشاركة المباشرة والفعلية في الأنشطة الثقافية الميدانية، على مختلف أنواعها، ومهما كان مستوى تلك الأنشطة، عاديا أو أقل من عادي، وكان حضوره يكفي ليضفي عليها جديّة مرنة، وعمقا في النقاش، وتوسّعا يعرف كيف يحيط بالثقافة فيما تعبر عنه اجتماعيا وسياسيا، وما تعبر عنه فكريا وفنيّا... ولم يكن حضوره أحيانا يمر دون تجرؤات وتشنجات للاغرار والمحدودين، لكن لم يحدث أن ثناه ذلك عن الاضطلاع بواجبه الوطني الثقافي كلّما دعاه إلى ذلك، دون تذمّر ولا تأفف، وإنما في كثير من السماحة والطيبة، والقدرة على إشاعة الهدوء والحكمة، من موقع يحسن

الاصغاء والتمهل، حسنه للعرض والتحليل والنقاش، بصورة يغبطه عليها العديدون.

ولعلّ صفته كمدرس جامعي من الجيل الأوّل لأساتذة الجامعة التونسية، جعلته استثناء بين الجامعيين، واستثناء بين المثقفين خارج الجامعة، بمعنى أنه كان مثقفا بين الجامعيين، وجامعيّا بين المثقفين والفنانين، وهذا الأستثناء جعله حلقة وصل فريدة، أو تكاد، بين ما يتم داخل أسوار الجامعة، وبين ما يتم خارجها في خضم الحياة الثقافية.

وله يرجع الفضل في اكتشاف عدة أسماء هامّة في الأدب التونسي قبل الإستقلال وفي فترة بناء الدولة الوطنية، وبرمجتها ضمن مقررات التدريس في الكليات. وفضله شمل الكتّاب والأدباء ببرمجة نصوصهم ودراستها وتوجيه الطلبة لبحثها مع إستضافة أصحابها أثناء التدريس، كلّما تطلب الأمر ذلك... هذا عدا ربطه للصّلة بين أهم منجزات الأدب العربي المعاصر، مشرقا ومغربا، وانتخابه لأبرز نصوص ذلك الأدب لتكون مادّة للدرس والبحث ضمن مقررات وبرامج التعليم العالي، بصورة لم تعهدها من قبل جامعتنا، ومازالت غير معهودة في عدّة جامعات عربية أخرى.

مع كلّ ذلك فالأستاذ توفيق بكار يعتبر من أوائل عارضي ومستعملي المناهج الحديثة في الأدب، سواء في التدريس أو في النقد، وقدرته على التفتح ومتابعة أحدث النظريات، لم تجعله يستلب فيها، بقدر ما وسعت في إدراكه للتراث العربي الإسلامي، في الإبداع الأدبي والإبداع النقدي، وأكسبته قدرة على أن يتبين فيه النفيس من الرخيص، في تمثل لروح تلك النظريات والمناهج، جعله يعلي ويعظم من تراث أسلافه، ويحذر من الذوبان أو الإستلاب فيهم، أو فيما قد يطبق عليهم من مناهج ومقاييس حديثة، بمعنى أنه كان متأصلا في بيئته الثقافية دون سلفية، وكان مستوعبا ومتابعا للزمن الثقافي الغربي، دون تغريب ولا تغرّب.

تلك بعض الملامح من شخصية توفيق بكار، وهي شخصية ثرية متنوعة يتقاطع فيها التاريخ الشخصي مع تاريخ البلاد، ويصبح معها الحديث حول ما هو خاص حديثا حول ما هو عام، والعكس صحيح. ولعلّ جوانب هذه الشخصية تتضح أكثر في ذهن القارىء من خلال مواصلة قراءة اللّقاء السخي والحميمي الذي تمّ معه، وفيه يكشف توفيق

بكار، في نبرة صادقة ولغة بوح، عدة خفايا من ذكرياته وتجاربه ومعتقداته ورؤاه ومواقفه القديمة والحالية، سواء في الثقافة أو في السياسية أو في مستقبل مصير المجتمع والدولة والتنظيمات السياسية في تونس كما في العالم العربي.

وقد توزع اللّقاء معه - الذي استغرق عدّة جلسات عمل وقبلها معاشرة لشخصه الكريم - على ثلاث مستويات :

الأول : حول بداية تجربته النضالية في السياسية، ومشاركته في النضال التحريري، مع التوقف عند بداية تشكل قناعاته الفكرية ومعتقداته الفلسفية، خصوصا اعتناقه للماركسيّة، وكذلك اقامته في فرنسا وسبب زواجه من المرأة الفرنسية التي أحبّ، مع التساؤل عن أسباب زواج الجيل المثقف لأوائل الإستقلال بالأجنبيات.

الثاني : عن مراحل تطوره الفكري، وصراعه السياسي النقدي وابتعاده عن الحزب الشيوعي التونسي، وكذلك عن آرائه في الحداثة كما كان ينظر لها وكما هي حاليا، مع التعرض للثقافة في بعدها التونسي والعربي والإسلامي.

الثالث : عن مواقفه الحالية في المجتمع والسياسية والثقافة، وعن توقعاته للتفاعلات الحاصلة راهنا على صعيد المجتمع والدولة في تونس، وفي المنطقة العربية وفي العالم.

طبعا حيال مثقف من طراز توفيق بكار، لن يخلو الحديث عن أسباب امتناعه لحد الآن عن نشر نصوصه في كتب، وعن ظاهرة ندرة إنتاج الكتّاب التونسيين للكتب، وعن ذكرياته مع صديقه صالح القرمادي، وقضايا عديدة أخرى، تتفرع وتتشابك ويدفع بعضها البعض الآخر، وتجعل من المستويات الثلاثة للحوار، التي سبقها ذكرها، تتبادل الترتيب، ويزاحم الواحد منها الآخر لتشكل في مجملها وقفة تأمل تسودها التداعيات والتلميحات والأفكار ومشاريع الأفكار. لأحدى الشخصيات الوطنية، التي كان لها تأثيرها العميق، غير المباشر ربما، في الحياة التونسية المعاصرة، خصوصا فيما يهم الثقافة.

ختاما، فإنه يجوز القول ان الإستفهامات والأسئلة والجمل الاعتراضيّة، داخل اللّقاء معه، هي من تقنيات تنمية الحديث واستدراجه، أكثر ممّا هي تعبر عن آراء مجالسه.

واتّنا نربأ بأي طرف سياسي أو ايديولوجي من التعامل التوظيفي، للآراء والأفكار والمراجعات والإنتقادات التي سجلها الأستاذ توفيق بكار للتجارب النظرية والسياسية التي عاشها، وبدل التوظيف في النزاعات السياسية والإيديولوجية، ندعو القرّاء إلى التأمل والتفكّر فيما احتواها هذا الكتاب.

حسن بن عثمان

اعتناق الماركسية والصراع الحزبي

كانت اختياراتي الفكريّة قد توضحت منذ نهاية الأربعينات، باعتناقي الماركسية، نظرية ومذهبا سياسيا، وفي حدود سنة 1948 انخرطت تنظيميا في الحزب الشيوعي ــ فرع تونس ــ وكانت البلاد في تلك الفترة ترزح تحت الإستعمار الفرنسي، وأثناء ذلك قمت بزيارات عديدة لكثير من المدن الأوروبيّة، قبل أن تتاح لي الإقامة في مدينة باريس لمدة خمس سنوات متواصلة (1955 ــ 1960) لإتمام دراستي العالية وحصولي على التبريز.

طبيعة اختياراتي الفكرية والتنظيمية جعلتني أُعنى في فرنسا بالحركة التقدّمية في بعدها السياسي البحت، عبر المشاركة في حضور الإجتماعات والنقاشات السياسية الساخنة التي كانت تنظم وقتذاك. وأذكر منها تلك الإنتخابات التشريعية التي جرت في سنة 1956 ودارت المواجهة فيها بين جاك دي كلو ومنداس فرانس.

مشاركتي في العمل السياسي كانت في نطاق الخلية الشيوعية الموجودة في باريس، التي كانت تعمل في الوسط الطالبي، وتعقد إجتماعاتها في أحد النوادي بالحي اللّاتيني، وتكثّف من نشاطها في الفضاءات التي يرتادها الطلبة وكذلك في المحافل العامة. ومن هناك اتسعت تجربتي في العمل السياسي وتعمقت معرفتي بقوانينه، بعيدا عن بلادي تونس التي كان مصيرها يتأرجح بين الإستقلال الداخلي والإستقلال التام، الذي تحصّلت عليه في مارس 1956.

حصولنا على الإستقلال انعكس على وضع التونسيّين في فرنسا، وأصبح الفرنسيون معه يعاملوننا كأجانب، بما يترتب على ذلك من تضييق في تعاطي السياسة وتوخّي الحذر عند مباشرة الأنشطة. ورغم هذا الوضع، فقد تمكنت من الإندماج التام في المجتمع الفرنسي، وأقمت صلات مع كثير من الفرنسيّين الشّيوعيين والإشتراكيين والتقدّميين عموما، خصوصا منهم الذين زاملوني في السربون أو الذين كانوا يشتغلون معي في المعهد الفرنسي الثانوي الذي كنت أعمل فيه.، إلى جانب دراستي، بصفة أستاذ مساعد. أتاح لي كل هذا إمكانية أوسع وجرأة أكثر في العمل من أجل الموضوع الذي كان وقتها ساخنا ومهيمنا على مشاغلنا ومساعينا، وهو حرب التحرير الجزائرية، وكان مطلوبا منّا العمل في كل الإتّجاهات الممكنة، وبكل الأساليب المتوفرة لدعم نضال الأخوة الجزائريّين، سواء بالدفاع عنهم في الأوساط الفرنسية أو بتعبئة الرأي العام، أو بالدّعاية وتوزيع المنشورات وإتّخاذ المواقف أو غير ذلك.

وقد سبب لي نشاطي في هذه القضية مشاكل مع الشرطة الفرنسية كادت تنتهي بطردي من فيرنسا، لولا إستماتتي في الدفاع عن نفسي، وتدخل السفارة التونسية الحديثة العهد لنجدتي، ورغم تمكني من الإفلات من قرار الطرد، فإنّي بقيت تحت مراقبة الشرطة الفرنسية، تدعوني إليها دوريا مرة كل شهرين، ثم كل ثلاثة أشهر، وبمرور الوقت خفت الرقابة شيئا فشيئا حتى ألغيت.

في نهاية الأربعينات هل كانت علاقتك بالماركسية من خلال أدبياتها أم من خلال المنشورات التعبويّة الدعائيّة أو من خلال الخلايا والحركات النّضالية ؟

دخلت الحزب الشيوعي مع مجموعة من الشباب التونسي في نفس الفترة، كنّا أول جيل من تلامذة المدارس، ولم يسبقنا في ذلك من الساحة

التونسية أحد، فثمة من التونسيّين من دخل الشيوعية من الباب الفرنسي ـــ إذا جاز التعبير ـــ. لكن نحن أول من إنخرط في الشيوعية من الباب التونسي، وذلك عن طريق التفكير الماركسي أساسا.

لقد كان الفكر هو دافعنا للإنضمام، ومع الفكر كانت هناك أيضا سمعة الشيوعية عالميا، خصوصا بعد الحرب العالميّة الأولى ومواقف الإتحاد السوفياتي في العديد من القضايا الدولية، فيما عدا القضية الفلسطينية التي كان للسوفيات فيها موقف مريب، بتصويتهم للتقسيم، وهو تقسيم كنّا نرفضه، وخضنا في سبيل ذلك نقاشات عديدة مع الأخوة الشيوعيّين في هذه القضية، إلّا أن التيار العام لم يكن في صالحنا، ولم يكن لنا من القوة ما يسمح بفرض مواقفنا.

فيما يخصّني، وقبل إنضمامي إلى الحزب الشيوعي، كنت دستوريا، أمارس النشاط السرّي في نطاق جمعية الكشاف المسلم التونسي، وقدمت في ذلك مساهمات كثيرة، خصوصا في الصحافة، لفائدة الحركة الوطنية، إلّا أنّني ومجموعة من زملائي الطلبة، كنا نشعر أن هناك ثغرة في البرنامج السياسي للحركة الوطنية، وهذه الثغرة هي التي اعتقدنا أن التفكير الماركسي أسعفنا بسدّها، لأنها تتعلق بكل مَا هو اجتماعي.

إن قادة الحركة الوطنية في الحزب الدستوري، القديم منه والجديد، كان كل طرحهم السياسي والتعبوي، وكل نضالهم، يدور حول التحرير السياسي للبلاد، دون أن تصاحب ذلك الطرح، رؤية اجتماعية تعطي السياسي مضمونه وعمقه الإجتماعي الذي يساعد على تصور وتحديد نمط المجتمع المنشود إقامته بعد الحصول على الإستقلال السياسي.

لقد لعبت الماركسية هنا دورها لإعتمادها على الفكر الإجتماعي، وسعيها للعدالة والمساواة التامة، عبر ما تشيعه في نظريتها من قيم جديدة في التحرر بكل معانيه، وذلك ماكنا نشعر بفقدانه في الطرح الوطني الدستوري، في تلك الظروف من ظلم المستعمر واستغلاله لشعبنا، وهذا كلّه أسهم في تحريضنا على الإنخراط في الحزب الشيوعي.

منذ دخولي مع مجموعة من إخواني وزملائي، كانت لدينا قناعة بأن الحزب الشيوعي في حاجة إلى تغييرات كبيرة، أولها وأكدها إلحاحا تونسة الحزب حيث كان يطغى عليه الحضور الفرنسي، وبهذا فإن جيلنا هو الذي حاول وعلى مدى سنين تونسة الحزب الشيوعي، وسعى لتعريب الماركسية وتأصيلها، حتى لا تكون الفكرة الشيوعية شيئا وافدا على المجتمع تسقط عليه إسقاطا.

كان إحساسنا منذ البدء ينبع من تربيتنا الوطنية، ويدفعنا في كل لحظة للتفكير في وجوب إحداث التغييرات، وعلى جميع المستويات في هيكلة التنظيم الشيوعي في بلادنا، ارتباطا بالتصور النظري لطبيعة الظروف والمشاكل والأولويات في واقعنا، وفي الخطة السياسية وطريقة العمل النضالي، وأيضا في الرجال وفي العناصر المنضوية في الحزب، الذي كان وقتها خليطا من تونسيين مسلمين، وتونسيين يهود، ومن أجانب فرنسيين وإيطاليين وإسبان وحتى يهود متجنسين بالجنسية الفرنسية، وجميع هذا الخليط المحيّر كان كالشيء الذي يبعث فينا الإستغراب، هذا بالإضافة إلى ذلك التكوين التنظيمي المخضرم والمختلط، الذي أثر تأثيرا سيئا على الخطة السياسية، وجعل الحزب حزبا لا وطنيا بالمعنى العميق، بل هو حزب يضم بعض العناصر الوطنية، وعناصر أخرى، هي بالأساس فرنسية وإيطالية أو إسبانيّة... كلّها تعتنق الماركسية.

بعد مساع عديدة وتنسيق مع العناصر التونسية الوطنية وعمل دؤوب تمكنّا في سنة 1957 من تحقيق المرحلة الأولى في تونسة الحزب وتعريب الماركسية. تحقق ذلك في المؤتمر السادس الإستثنائي للحزب الشيوعي، الذي جئته مع رفاقي التونسيين من باريس، وأحدثنا في ذلك المؤتمر تطويرا عميقا وجذريا لعدة طروحات، ودفعنا الحزب للقيام بعملية نقده الذاتي لتصويب أخطائه الماضية ومراجعة أسباب تلك الأخطاء، خصوصا فيما يهم التعامل مع المسألة الوطنية، وجسمنا نصيبا وافرا من آرائنا، وخلصنا

قيادة الحزب من كل العناصر غير التونسية المسلمة، حتى يكون الحزب بقيادة الشباب الوطني الماركسي، وحتى يشق ذلك الحزب طريقا جديدا والبلاد في بداية استقلالها، والآفاق وقتها مفتوحة للعمل السياسي والتعبئة وللعمل الفكري والنشاط الثقافي العام.

وقد أثمر جهدنا في ذلك المؤتمر وثيقة هامة أصدرها الحزب، سجل فيها نقده الذاتي، وهي وثيقة رئيسية في تاريخه، قلّ أن يقع ذكرها.

ذلك هو موقفنا المبدئي الأول، وإليه ترجع التوترات ثم النزاعات فيما بعد، التي خضناها جماعة مع قيادة الحزب حتى منتصف السبعينات تقريبا، حيث كنّا طيلة عضويتنا بالحزب في نقاش مستمر مع القيادة الحزبية، لأننا كنا نتصور، عن حق، أن عمليّة التأصيل للحزب في المجتمع التونسي، والتي تمكنا من إرساء قواعدها في المؤتمر الإستثنائي سنة 1957، لم تتواصل، وبالتالي فإنّ التأصيل لم يحصل بالمعنى الكامل، نتيجة ما ساد من تحليل خاطىء لأوضاع البلاد وأوضاع مجتمعنا، بمنظار دوغمائي نمطي وخطي، تعلّبه القوالب الجاهزة، في حين أن الماركسية هي أدوات للتحليل وليست حلولا منجزة وقوالب جامدة يمكن تطبيقها في كل مكان وكل زمان، وإنما هي ابتكار لشيء جديد، نحن مسؤولون عنه لا غيرنا، كما أننا مسؤولون عن مسيرة مجتمعنا فيما نسعى إليه من أهداف وما نروم تحقيقه من غايات، وعلينا إذن تقع مسؤولية مساعدة ذلك المجتمع، بشق الطريق أمامه، وباقتراح المبتكر من الحلول له، في تفهم عميق للمجتمع بخصائصه كلّها وتراثه وتقاليده وتركيبته وقيمه وطبيعة تفكير أهله... وهذا هو الموضوع الذي بقي في الحزب الشيوعي التونسي نقطة خلاف بيننا وبين القيادة، إلى أن رأينا نحن الجماعة التي دخلت الحزب قبل الإستقلال — ما عدا البعض — أن نكف عن الإنتظام وأن نجمد عضويتنا وعلاقتنا بالحزب، وأن نأخذ، إلى حدّ ما، حريتنا في التصور والتعبير والسلوك، وبقينا على هذا الموقف إلى الوقت الراهن، وقد تكون الأحداث التي تجري اليوم في العالم* وتَمَخُّضُ النظم المتسمة بالإشتراكيّة في أوروبا الغربية قد أعطتنا الحق،

وقد تكون أثبتت صحةّ ما كنّا نرى، وما كنّا ندعو إليه... لكن على الرغم من هذا، فإنّي شخصيا، أخيّر لو أنني كنت على خطإ وكانت تلك الأحزاب والأنظمة على صواب !

التفكير الخاطىء

ما يدعو للغرابة هو إنضمامك للحزب الشيوعي في وقت كانت تحف به ملابسات مريبة، خصوصا في طرح المسألة الوطنية، حيث أنه كان يعلي من شأن الصراع الطبقي والتوجّه الأممي والمركزيّة التنظيميّة الفرنسية والسوفياتيّة. في مقابل طمس فادح لقضية التحرر الوطني والتخلّص من الإستعمار الفرنسي، هذه القضية التي كانت على رأس الإهتمام الوطني والشعبي وكانت هاجس البلاد الأول ؟

عندما نتحدث على مستوى الأفراد. وأقصد العناصر التونسية المسلمة، وحتى بعض العناصر التونسية اليهودية، فإنّه لا ينبغي أن يداخلنا الشكّ في وطنية أولئك الأشخاص في تعلقهم بالبلاد وحبّهم لها، والنيّة الصادقة والخالصة التي كانت تقودهم للعمل في صالحها، والإستعداد لفدائها، إنّما التصور هو الذي كان خاطئا.

صحيح ان الحزب الشيوعي في تونس كان يغلّب البعد الأممي على البعد الوطني إلى درجة أن عبارة الإستقلال الوطني لم تصبح عنده شعارا إلّا متأخرا، قبيل الإستقلال السياسي عن فرنسا بسنوات قليلة.

وقد يكون تفسير ذلك أن شعار الإستقلال الوطني كان في اعتبار الحزب الشيوعي مقتصرا على المعنى السياسي ولا يشتمل المعنى الإجتماعي والإقتصادي، ولا المعني الطبقي، وكل هذا يرجع إلى تصور الحزب الخاطىء في جدولة الأولويات والقضايا، وكذلك فهمه الخاطىء لحقيقة

الطبقات في جذورها التاريخية وطبيعتها وآفاق تطورها في مجتمع مثل مجتمعنا، ومن العينات على تلك الأخطاء التي استتبعت هذا التصور، اعتبار الزعيم الحبيب بورقيبة رأسا للبرجوازية بالمعنى الطبقي الكامل، لا البرجوازية المتوسطة المثقفة مثلا، بلّ عدّ رجلا يعمل لفائدة البرجوازية، ومن هذا المنطلق النظري الخاطىء كان الشيوعيون قبل الإستقلال يتوقعون أن يخون بورقيبة القضية الوطنية، لأنهم يعتقدون أن من طبيعة البرجوازية أن تتحالف لمصالحها، في نهاية الأمر، مع الإستعمار على حساب الشعب، وهذه العينة، كما هو واضح الآن، سببها التصورات الطفوليّة للحزب.

حسب ما جاء في كلامكم، فإنّ انضمامكم تمّ، منذ البدء، لغاية إدخال البعد الوطني في طرح الحزب الشيوعي. أسأل لماذا لم يكن انخراطكم في الحزب الدستوري ومحاولة إدخال البعث الإجتماعي والطبقي في طرح « الدساترة ». ما دام هناك حزبان غير مستوفيين لطرح نظري يأخذ القضية الوطنية بمختلف أبعادها. فلماذا تمّ اختيار العضوية لصالح الحزب الشيوعي لا الدستوري ؟

لأن بعض قادة الحزب الدستوري كان لهم تصور مضاد للماركسية كفكرة، وكانوا يرون أن الماركسية غريبة عنا، وهي شيء مشبوه فيه، وقد يرجع الأمر عندهم لسيرة ومواقف الحزب الشيوعي السابقة.

إذن من ناحية أولى هناك عائق يتمثل في حساسية « الدساترة » من الفكرة الماركسية عموما ورفضهم لها، ومن ناحية ثانية كنّا نشعر أننا في حاجة إلى تكوين مجموعة ماركسية في بلادنا تشكل قطبا فكريا وسياسيا يصبح جناحا من أجنحة الحركة الوطنية يجمع بين الإنتماء الوطني والإنتماء الماركسي، وهذا ما حققناه أفرادا سواء قبل الإستقلال أو بعده، ولم يتحقق تنظيما سياسيا.

مرونة النظرية الماركسية :

أنتم المجموعة التي انفصلت عن الحزب الشيوعي، هل كان انفصالكم تنظيميا فقط أم هو انفصال عن الشيوعية كأهداف للتحقق الإجتماعي، وبقيتم في المقابل ماركسيين فكريا... أم ماذا ؟

لقد بقينا ماركسيين، هذا ممّا لا شك فيه، وإن كان تصورنا للماركسية منذ البدء، وحتى اليوم، تصورا مرنا... شخصيا، لقد كانت الماركسية عندي هي فلسفة ورؤية للمجتمع ورؤية للتاريخ ورؤية للإنسان في الكون، ولا أزال إلى اليوم ماركسيا، رغم أن بعض الصحف التونسية تدفن، فيما تعتقد، ماركس والماركسية، في سياق حديثها عن إنهيار الأنظمة الإشتراكية.

إنّني أعتقد أن الماركسية بحقائقها الأصلية، هي فكرة لا تزال حيّة وفاعلة ما دام ثمّة استغلال واضطهاد وظلم اجتماعي وجور وطبقية، تجد معها الإنسانيّة نفسها تفكّر في سبل التخلص من كل هذا. إن الذي يفكر أنّه في الامكان تحقيق أحسن ممّا كان وأحسن ممّا هو كائن يلتقي حتما بالماركسيّة كمبادىء وكأصول، لأنّها تتيح للمرء حريّة في التصوّر والعمل، وأشدد هنا على ضرورة فهم الماركسية لا فهما نمطيا دوغمائيا، بل فهما حركيّا إبداعيا وذلك يمر عبر معرفة الأُصول الماركسية التي تشكل مبادىء جوهرية ومعرفة الأُصول التي هي من قبيل الإرث الأُوروبيّ، أو التي هي أصدق على المجتمعات الأُوروبيّة والغربية منها على المجتمعات العربية أو الإسلاميّة.

إن المفهوم الجدلي، يبدو لي، مفهوما خصبا وعميقا فكريا، وهو مبدأ جوهري في الماركسية، يقودنا من ضمن ما يقودنا إليه إلى ربط التفكير الماركسي بالعمل المباشر والتطبيق الميداني في قطاعات الثقافة والفكر أولا. وفي ميادين السياسة والإجتماع ثانيا.

ورغم كون البلدان المسماة إشتراكيّة وشيوعيّة تعيش حاليا أوضاعا من الأزمات والمراجعات، فهذا لا يمنعني من الإستمرار في النظر إلى أن الإشتراكية تبقى الأفق الوحيد للتطور التاريخي لمجتمعنا أو لغير مجتمعنا.

وما تقوم به المجتمعات والبلدان الإشتراكيّة من مراجعات هو شيء حيوي أدعو إلى أن لا ينحصر فيها فقط، وإن تشمل المراجعة كذلك البلدان الغربية الليبرالية ونموذجها الرأسمالي، الذي يبدو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، كنموذج وحيد بقوانينه المتحكمة في العالم قاطبة ولا سيما في العالم الثالث.

إنّنا نعاني اليوم من سيطرة ما يسمّى بالإستعمار الجديد أو الإمبريالية العالمية للبلدان الرأسمالية ونموذجها النظري والإجتماعي، الذي هو اليوم في عنفوانه وأشنع ما يكون في الإنتهاك والعدوان، ويكفي للتدليل على بشاعته ذكر مثال القضية الفلسطينية، حتى نتبين الخلل الفادح والمفارقة العظمى بين مزاعم الليبرالية الرأسمالية الغربية في دفاعها عن حقوق الإنسان وحرياته وعن الديمقراطية (إلخ) وموقفها العدائي من حركة الشعب الفلسطيني التحريرية العادلة والإنسانية، وهذا كما هو واضح يرجع تفسيره إلى منطق الليبراليّة الرأسمالية، ومصالح الأوساط الحاكمة في الغرب، وهي أوساط رأسمالية تلتقي مع مصالح الصهيونية في تدعيم إسرائيل وقهر الشعوب العربية في تطلعاتها التحرريّة، وذلك دفاعا عن مصالحها، وهي مصالح استراتيجيّة في المنطقة العربية ذات الموقع الجيوسياسي الحيوي في العالم المعاصر، وذات الثروات الطبيعيّة الهامة التي تثير الأطماع والتدخلات الإستعماريّة لليبراليّة الرأسمالية.

كل هذا يجعل الأوساط الحاكمة في الغرب تفكر جديّا ــ ونحن لا نفكر جديّا مع كل أسف ــ في الوسائل والخطط التي تضمن لها السيطرة الكاملة على منطقتنا، وهي لذلك تتخذ من إسرائيل سلاحا متقدما ونصلا مغروسا في أرضنا ومجتمعاتنا، في اتفاق تاريخي بين مطامع الصهاينة من يهود أوروبا والإستراتيجيّة الإستعماريّة العالمية للرأسمالية، وهو

تحالف موضوعي عبر عنه (ريغن) عندما كان رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية بقوله ان علاقة أمريكا بإسرائيل تشكل تحالفا استراتيجيا عميقا.

في تذكيرنا بهذا نسعى إلى كشف جانب من طبيعة النظام الرأسمالي الليبرالي، هذا الذي يبدو اليوم كالمنتصر وكالغالب ـــ وألحّ على هذا التشبيه ـــ وهو في الحقيقة قوة استغلاليّة، وقوة اضطهادية، نقيض للماركسيّة وللإشتراكيّة، وتهلل عدة أوساط صحفية وغير صحفيّة في البلدان العربيّة عن قلة عقل، لما أصاب الإشتراكيّة في أوروبا الشرقية من اهتزازات وانهيارات.

من ثمّة، لا داعي لنبذ الآراء اليساريّة والإشتراكيّة، في صورة تعاملنا تعاملا حرّا خلّاقا مع الماركسيّة ولكن عليها أن تأخذ بعين الإعتبار حركة التاريخ وتراكماته، وكذلك التجارب القاسية والفاجعة أحيانا، التي مرت بها البلدان الإشتراكيّة، أو المسماة اشتراكيّة، ومن ضمن تلك التجارب ما طبق في البلدان العربية، إذ لنا نماذج خاسرة من الإشتراكيات كالناصريّة والجزائريّة والدستوريّة التونسية وغيرها... وهي تجارب كلّها في حاجة إلى جهد مكثف وحقيقي لتقييمها التقييم الدقيق والموضوعي، الذي يغربل ما حصل ليستخلص العبر والأمثال.

وعموما فإنّني لا أرى بديلا فكريا للماركسية، بالنسبة لي على الأقلّ، كما أنّني لا أرى بديلا عن الإشتراكيّة كأفق من آفاق تطور مجتمعنا وتطور الإنسان فيه، رغم أن التساؤل حول انحراف التجارب الإشتراكيّة وتحول القوى التحررية فيها إلى قوى قمع واضطهاد لشعوبها، أمر يحتاج إلى تقييم وتفسير، ومن هنا فأنا لا أبرىء نفسي من أخطاء الشيوعية العالمية، إذ ما دمنا قد انخرطنا في الشيوعية، فإن تبعات تجاربها تقع علينا لا محالة، حتى ولو كنّا منزّهين عن المشاركة في الأخطاء، فلا يجوز القول عندئذ بأنّني شيوعي من نوع خاص وبالتالي فأنا بريء ممّا ارتكبه الشيوعيون الآخرون، إنّني أرى إنّنا كلنا، كشيوعيين، مذنبون ـــ أن صحّ التعبير ـــ !

لقد حصل للماركسية ما حصل لكل الأفكار الكبرى والمثل العليا العظمى ومن ضمنها الأديان في معانيها السامية، وكلّها عرفت وتعرف أجهزة قمع وأجهزة اضطهاد في فتراتها الحالكة فتنهار النظم وتبقى المبادىء منها تنبعث حركات جديدة.

واللّيبرالية نفسها، رغم مبادئها في الحرية والديمقراطية، يجب أن لا ننسى أنّها مسؤولة عن اضطهاد كل الشعوب في المرحلة الإستعمارية، وهي مسؤولة عن استغلالنا واحتلالنا واستعمارنا ونهبنا وسرقتنا، مثلما هي مسؤولة عن استغلال شعوبها واضطهادهم إلى عهد غير بعيد.

إنّ هذه الليبرالية مسؤولة عن عنف كبير في التاريخ، أشد من غيرها، ولقد تسببت في حروب عالمية كلفت الإنسانيّة ملايين الضحايا، بالإضافة إلى الحروب الإستعمارية، كالحرب الفيتنامية وحرب الجزائر وحرب أندونيسيا ومجزرة مدغشقر وما يجري اليوم في فلسطين وغيره... كل هذا من إنتاج الرأسمالية الليبرالية التي تسعى إلى أن تبرىء ساحتها وتظهر في ثوب ناصع من الإنسانية، وهي ليست من الإنسانية في شيء.

الماركسية والإشتراكية :

ان إنهيار الأنظمة الإشتراكيّة والشيوعية جعل كثيرا من المحلّلين والكثير من المثقفين يربطون بين ذلك الإنهيار وبين إنهيار الإيديولوجيّة الماركسية ذاتها، ممّا يدفع إلى التساؤل عن الذي تبقى لك من الماركسيّة، هل هو منهجها أم نظريتها أم إيديولوجيتها ؟

لقد بقيت لي النظرية الماركسية، لأن الإيديولوجية في المفهوم الماركسي أقرب إلى الخرافي منها إلى الحقيقة، وهي التصور المخلوط بالأهواء وبالمصالح وبالأخطاء، على عكس النظرية التي إذا أخذت نفسها بالصرامة، وإذا حققت نفسها في كل مرحلة من مراحل التاريخ بالمقارنة بينها وبين الواقع، فإنّها تتجدد وتكون لها الريادة الفكريّة.

إن الإيديولوجيا هي صورة تنتسب إلى النظرية، ولكنها صورة مشوهة وخاطئة، وهي النظرية إذا تفشت وتبسطت واستقرت تصورا جامدا للواقع وتحولت إلى شعارات، وهذا هو ما إنهار في البلدان الإشتراكية، وهذا غير الأصول وغير المبادىء.

ان ما اعترى الإيديولوجية الإشتراكية من تشويه وأخطاء اعترى اللّيبرالية أيضا، فاللّيبرالية لها تصور مثالي لحرية الإنسان وحقوقه، ولكن تطبيقاتها شيء آخر، خصوصا علينا نحن العرب وشعوب العالم الثالث، فالغرب الليبرالي يتسلط على مجتمعاتنا اقتصاديا وسياسيا وثقافيا وعسكريا، وينفذ فينا إرادته كما يشاء، ونحن نحتج عليه بمبادىء حقوق الإنسان التي هي مبادئه، ومن كل هذا يتضح الفرق بين النظرية كمبادىء وأصول وبين النظرية عندما تعبر عن نفسها ايديولوجيا، ومن هنا فإن الايديولوجية المنسوبة للإشتراكية والشيوعية قد انهارت، مخلفة وراءها تجربة تاريخية مريرة، تتطلب الدراسة والتقييم ليستخلص منها الإنسان الدروس ويتعرف فيها على مواقع الصواب ومواقع الخطأ، وخصوصا الأسباب التي جعلت المجتمعات في البلدان الديمقراطية الشعبية تتحول إلى نبذ الإشتراكية والشيوعية، علما بأنّ تلك المجتمعات ستمر بفترة من الوقت تراجع أمورها، إلى أن تجد نفسها أمام واقعها الحقيقي وما فيه من صعوبات، ليست بالضرورة ناتجة عن طبيعة النظام الإشتراكي الذي كان قائما فيها، وإنما هي صعوبات ناشئة أساسا عن تخلف تلك البلدان عامة، قبل الإشتراكية وإلى اليوم، قياسا بما عليه بلدان أوروبا الغربية من تطور عام في شتى الميادين.

شرعية بقاء النظرية الماركسية :

يبدو أنك تعوّل كثيرا على الماركسيّة كنظرية وعلى الإشتراكيّة كنمط مجتمعي، في حين أن هناك حاليا مناخا عاما يطوّر عداءه للماركسية عموما، ويستمد الحجج من فشل الأنظمة الإشتراكية

والشيوعية، فمع كل هذا هل بالإمكان الإعلاء من شأن الدعوة للماركسية خصوصا في بلداننا العربية الإسلاميّة ؟

يبدو لي شخصيا ــ حتى يأتي ما يخالف ذلك في الواقع ــ أنه مادام هناك استغلال واضطهاد وطبقية، فإن إمكانية عودة الماركسية، وربما بصيغ جديدة متطورة، هو أمر وارد ومطلوب، وما المناخ الذي ذكرته سوى حالة عابرة لها ملابساتها.

إنّني أعتبر أن المبادىء الماركسية ليست عقيدة بالمعنى الديني، بل هي أمور تجرّب ويثريها التاريخ والتفاعل مع الواقع، ومن الأخطاء الفكرية اعتماد الماركسية شبه دين، لها كتبها المقدسة التي لم يفرط فيها من شيء، على غرار الكتب الدينية، وهذه الأخطاء نتيجة عقلية دينية تسربت إلى الماركسية لتجعل منها شيئا أشبه بملة جديدة، في حين أنه حتى الأديان قابلة للإجتهاد، وهي أكثر مرونة مما يظنه حتى المتدينون، كما أن الماركسية أكثر مرونة هي الأخرى ممّا يظنه (المتمركسون). ووحدها الرأسمالية بقيت هي الرأسمالية لم تتغير طبيعتها قط ولن تتغير، ولقد حللها ماركس تحليلا تاريخيا موثوقا به، وكشف ما هيتها وأساليب عملها، والمعترضون على ماركس هم من دعاة الليبرالية الجدد، الذين يهدفون إلى إقناعنا بأن حقيقة الإنسان والمجتمعات هي اللّيبرالية بمعناها الرأسمالي الغربي، وعند مرحلتها ينتهي تطور الإنسان، وببلوغنا اللّيبرالية فقد بلغ الإنسان نهاية تطوره... وهذه دعوات نعرف غاياتها وخلفياتها وطبيعة مروجيها.

لكن عليّ أن أوضح أن الماركسية بمبادئها لم تحتو على كل شيء، وهي بالتالي ليست جامعة مانعة، وإنما هي عبارة عن اجتهاد فكري أول كبير وكبير جدّا، وهذا الإجتهاد في حاجة إلى التنمية وإلى التطوير، وإلى التغذية والإثراء، تثريه الأجيال بعد الأجيال من الماركسيّين في العالم أجمع. ومثال تعريب الماركسية وتونسة الشيوعية عندنا، يؤكد أن هذا المجهود الكبير الفكري والنضالي ليس من مشمولات ولا من قدرة فرد أو جيل، وإنما هو

يتطلب التراكم الضروري حتى تصبح الماركسية وسيلة أساسية من وسائل تنمية مجتمعاتنا تنمية شاملة في الإقتصاد والسياسية، وفي الفكر والثقافة، لتشيع بيننا العقلانية والرؤية الجدلية للأشياء، ولقد قال الشيخ الجزائري ابن باديس عن الشيوعية أنها خميرة الشعب، وهو قول حكيم بالنظر إلى الحالة التي عليها شعوبنا، وهي حالة لا نحسد عليها، يصبح فيها للماركسية دور، إذا فهمت فهما بناء خلاقا ذكيا، ومن موقعنا كعرب مسلمين، نتمثل العقل الماركسي وننميه فينا، مع الإنتباه إلى أن لا يقع العقل الماركسي في نوع من العبادة والتقديس والدوغمائية.

قد نجد مبررا لهذه الدعوة وهذا الإصرار على الماركسية فيما يقوله المفكر المغربي محمد عابد الجابري من أن الماركسية هي نظرية لتفسير الفقر، ومادام هناك فقر، هناك شرعية لفاعلية الماركسية واستمرارها...

لا ! فمصطلح الفقر والغناء هما مقولتان قديمتان ليستا من مفاهيم الماركسية، وما يقابلهما في الماركسية هو : الاستغلال والإضطهاد. وهذان المفهومان هما خلاف : الفقر والغناء، ويمكن أن تكون البلاد متطورة إقتصاديا وقائمة مع ذلك على الإستغلال، ففي فرنسا مثلا، هناك تطور وهناك استغلال تعبر عنه الإضطرابات وهذا وضع عدة بلدان أوروبيّة وغربية بما فيها أمريكا، فالأمور عندهم ليست على أحسن ما يرام كما قد يذهب الظن، إذ عندهم بطالة متفشية نتيجة قوانين الإقتصاد الرأسمالي الذي في إمكانه أن يضحي بملايين من الناس (14 مليون عاطل في أوروبا) فعلينا إذن أن نستحضر كل الحقائق في النظر إلى تلك المجتمعات، علما بأن ماركس كان يتصور قيام الإشتراكية لا في المجتمعات المتخلفة، وإنما في أرقى المجتمعات المتقدمة صناعيا واقتصاديا، كان يتوقع ذلك في ألمانيا أو انقترا أو فرنسا، هذا ما كان يتصوره ماركس الذي يتقولون عنه

الكثير من الإفتراءات الجاهلة، ونحن إذا عدنا الى النظرية الماركسية نجد أن الرأسمالية لا تلفظ أنفاسها وتعوّض بالإشتراكية إلّا إذا استوفت جميع إمكانياتها، يعني أن التطور الرأسمالي نفسه إذا بلغ أقصاه في الثراء ولّد ضرورة الحاجة إلى نقضه بالمجتمع الإشتراكي...

نجد اليوم في أوروبا ردود فعل على الرِأسمالية من جميع الجهات، مثل حركات العمال والعاطلين والمهمشين، عبر أشكال من الإحتجاج ضد تبعات الإنتاج الرأسمالي المتوحش، وأضراره في محيط الإنسان وفي معيشته وعلى كينونته كإنسان، وعلى الطبيعة ذاتها التي أفسدت بفعل شراهة وجشع رأس المال التي لا حدود لهما، وهنا تتنزل الجدلية التي يذكرها ماركس، جدلية خلق الرأسمالية لنقيضها.

غايات تطبيق الإشتراكية في الإتحاد السوفياتي :

لكن ما أصاب الإشتراكية من مآزق وانحرافات يعود إلى قضية أساسية تتمثل في قيام الإشتراكية في أقل البلدان الأوروبية نموا كالإتحاد السوفياتي، وذلك يرجع لأسباب تاريخية وسياسية. لقد كانت فكرة لينين من قيام الثورة البلشفية تحقيق أهداف الإشتراكية، لكن بالمفهوم التطوري في الإقتصاد الكبير، وذلك لتعصير روسيا والبلدان التابعة لها حتى تتحول من دولة متخلفة، مقارنة بالغرب، إلى دولة عصرية نامية اقتصاديا واجتماعيا، نامية فكريا وتكنولوجيا، ومتطورة في ميدان الحريات.

إنّ الثورة البلشفية في معناها العميق استهدفت الإطاحة بالاستبداد القيصري أساسا، في ظرف كان فيه المجتمع الروسي متخلفا عن المجتمعات الأوروبية الأخرى، وليست له تجارب تاريخية طويلة المدى فيما يتعلق بالرأسمالية.

لقد حلم لينين ومعه الإشتراكيون الروس في ان يختصروا المسافة التاريخية التي تفصل بينهم وبين الرأسمالية الغربية، ويمرّوا مباشرة من الإقطاعية إلى

الإشتراكية، وهذه حال تشابه فيها الإشتراكيون مع التحريريين في بلدان العالم الثالث المتخلفة والتي كانت مستعمرة، في محاولتهم لاختصار المسافة بالمرور رأسا ـــ إن أمكن كما وقع في الفيتنام مثلا ـــ من الوضع الإستعماري إلى الوضع الإشتراكي... ولقد بيّنت التجربة أن هذا يبدو كالمستحيل.

بكلامك هذا كأنك تربط الصّلة مع خصوم لينين في السنوات القليلة التي سبقت قيام الثورة البلشفية، عندما كانوا يرون بخلاف لينين أن شروط تحقيق النظام الشيوعي في روسيا القيصرية غير متوفرة، وكانوا يتهمون لينين بالتعسف على المجتمع الروسي بإقامة النظام الشيوعي فيه ؟

الصيغة المثلى لتطوير المجتمع الروسي كانت عند لينين هي إقامة الإشتراكية في غياب قوة رأسمالية نواتية بمقدورها أن تطور بلادا مثل روسيا... لينين كان يحلم بتطوير مجتمعه، وهو حلم يمتد إلى (بطرس الأول الكبير) هذا الذي عندما زار فرنسا في القرن السابع عشر عاد إلى بلاده وأراد أن يعصّر شعبه بالقوة، ولا سيما منه جمهور الفلاحين، بهدف أوربة روسيا وجعلها متعصرة متطورة كفرنسا، إلا أن مسعاه خاب... ولينين هو امتداد لتلك الروح الروسية المتطلعة إلى التقدم والقوة، وكان وطنيا روسيا بالمعنى العميق، ويتألم من تخلف روسيا ذات النظام القيصري، ومن التخلف المهين للفلاح الروسي، وكان لينين يخض ذلك الفلاح خضّا ويعنفه لتخلفه، وكان يتصور أن أقرب السبل لتطوير روسيا هو النظام الإشتراكي. وفي غياب القوى العاملة التي بمقدورها تحقيق الإشتراكية، أقيم تحالف بين الجند والفلاحين والعمال، وهذه الثلاثية المتكونة من الجندي والفلاح والعامل توصلت إلى الإطاحة بالنظام الإستبدادي القيصري الجامد، بغاية تحرير القوى الكامنة في الشعب الروسي، وهو الشعب الكبير العريق ذو الخصال العديدة.

ولتأطير الثورة تأطيرا عصريا وتنمية البلاد بعمق، بدأ لينين ببناء السدود الكبرى وإشاعة الكهرباء، ولقد كانت الإشتراكية في بدايتها عند الروس تعني من ضمن ما تعنيه إشاعة التنوير الكهربائي على عموم السوفيات، وقد كان ذلك حلما من الأحلام... ومرت السنون وحقق الإتحاد السوفياتي ما حقق من تقدم، بقي بالقياس إلى ما عليه أوروبا متخلفا نسبيا، وهذا ما يعترف به السوفيات أنفسهم اليوم.

تبقى القضية إذن في التساؤل عن صعوبة اختصار المسافات وإمكانيات النجاح في ذلك، وهذه قضية تحتاج إلى تفكير، دون أن ننسى ما واجهه الإتحاد السوفياتي من عداء شرس من طرف العالم الغربي، وهو عداء ليس سياسيا وفكريا وحربيا فقط، ولكن شمل المقاطعة والحصار الإقتصادي، حتى لا تتسرب للإتحاد السوفياتي التكنولوجيا المتطورة التي هي أعظم أداة للهيمنة الغربية، وهذا حصار ضرب على كل بلدان آسيا وأمريكا الجنوبية مثل كوبا، وكذلك على جميع بلدان العالم الثالث.

إنّ النظام الرأسمالي يدافع عن نفسه ويستعمل جميع الأسلحة لكي لا يخسر المعركة، وهو يضع عوائق كثيرة أمام الشعوب التي كان حظها من التقدم الإقتصادي أو التقدم التكنولوجي ضعيفا، فالرأسمالية تمنع الشعوب الأخرى من التقدم والتطور، إلّا إذا وقع ذلك في ظروف إستثنائية مثلما حصل في اليابان، حيث عجزت الرأسمالية عن إعاقة نهضة اليابان التي كانت بدورها نهضة رأسمالية، ومن هذه التجربة قرر الإستعمار الرأسمالي العالمي أن لا يتكرر الأمر في أيّة بلاد أخرى سواء آسوية أو من عموم بلدان العالم الثالث المتخلفة والتي تحاول أن تتقدم.

الماركسية والملكية الفردية والدين :

قبل أن ننهي هذا الفصل عن الماركسية علينا أن نتوقف قليلا على

أهم المطاعن والعوائق التي تجابهها الماركسية، خصوصا في منطقتنا العربية الإسلامية، ولعل أبرز عوائقها ما يشاع حولها في مسألتين : الأولى إلغاؤها للملكية الفردية لوسائل الإنتاج وللتملك بصورة عامة، والثانية شبهة الإلحاد وعداء الأديان ؟

فيما يتعلق بالملكية، من البديهي أن كنه الإشتراكية هو التملك الجامعي لأكبر وسائل الإنتاج، على أنّه لم يرد في الماركسية أن جميع وسائل الإنتاج ينبغي أن تكون في ملك الجماعة، وإنّما مسألة الملكية تتعلق بالمؤسسات الكبرى التي تقوم عليها مصالح المجموعة الإجتماعية والتي توكل النظرية الماركسية للجماعة أمر إدارتها وتملكها.

هذا على المستوى النظري الماركسي، في حين أن التجربة التي تمت في الإتحاد السوفياتي وفي البلدان المسماة ديمقراطيات شعبية، قد بينت أن تطبيق النظرية رافقته عدة عيوب وانحرافات، وكان التطبيق فيه من الدوغمائية ما بيّن نقائص ومعايب النظام الإشتراكي عامّة.

وهذه المسألة لها وجه آخر، إذ في عصر لينين، سنّ هذا الأخير ما سمي في عهده بـ (Nep) « السياسية الإقتصادية الجديدة » التي تعني في مفهومها العملي التراجع عن عدد من القرارات المتخذة في بداية الثورة، التي كانت تنزع نزوعا شاملا لتأميم جميع الملكيات... لينين تراجع عن تلك القرارات واستبدلها بالسياسة الإقتصادية الجديدة التي سمح فيها للقطاع الخاص بالوجود، وبأن يقوم ببعض المهام في التجارة وفي الصناعات الصغرى وحتى في الفلاحة، وأوكل لينين للدولة الإضطلاع بالمهام الكبرى في الصناعة والإقتصاد والمشاريع التنموية الكبرى، التي لم تكن البروجوازية الروسية، في حدود قوتها بالإتحاد السوفياتي، قادرة على القيام بها... لكن لم يقع فهم لينين في عهده، ولم يدرك المحيطون به غاياته، وجاء بعده ستالين فقام بالتأميم وصادر جميع الملكيات ووضعها في يد الدولة. وإنّه لمن المؤسف أن يصبح لينين اليوم رمزا لكل الممارسات الخاطئة للأنظمة الإشتراكية، وعلى مدى السنين.

هذا، وعلى ضوء التجارب الإشتراكية المتراكمة فإنّ الماركسية مدعوة إلى أن تراجع نفسها بنفسها، بمعنى ينبغي تطبيق المنهج الماركسي على الماركسية ذاتها، ليكون الفهم للماركسية فهما ماركسيا تاريخيا، أي قابلا للتطورات والتغييرات، حتى يصبح الفهم للماركسية مكيفا بالظروف التاريخية، للتفطن إلى ما قد أنتجته أو تنتجه الماركسية من تصورات قد لا تكون صحيحة. فمن أساسيات الماركسية الإيمان بالحركية التاريخية المستمرة والدائمة للمجتمعات وللحياة في مجملها.

وإذا نزعنا عن الماركسية بعدها الجدلي التاريخي تصبح دينا من الأديان المنزلة والمقدسة، وتفقد وقتئذ الذهنية الماركسية جوهرها، لتتحول إلى ايديولوجية متحجرة تنتج فهما تقديسيا وقدسيا، تلقينيا وسطحيا، وهذا ما قد تمّ من خلال تجارب الكثير من الأنظمة الإشتراكية، حين طمست في الماركسية رؤيتها الشاملة وأدواتها في تحليل الواقع المتغير المتجدد، ثم عملت على تطبيقها في واقع لا يلائمها، فنقضها الواقع وفضح عيوب مطبقيها وجعل الشعوب تشعر بنوع من النفور ممّا مورس عليها باسم الماركسية والإشتراكية.

الماركسية والإلحاد :

أما فيما يخصّ قضية الإلحاد، فالماركسية قطعا هي نظرية مادية، وهذا ممّا لا شكّ فيه، وبصفتها نظرية مادية فلسفية، فإنّ نظرتها تختلف إختلافا جوهريا عن نظرة كل ما يسمى بالفلسفات المثالية ومن ذلك الأديان، ولا يعني هذا أن الماركسية معادية للأديان بالضرورة، وإن الخطأ الذي وقع فيه كثير من الماركسيين هو اعتبارهم أن من مقتضيات الماركسية شنّ الحروب على الأديان، مهملين أن الإيمان بالغيب هو أمر قال فيه الفلاسفة قولتهم على حق، كونه يتجاوز العقل.

إن الإيمان هو اختيار عميق يختاره الإنسان وبه يقتنع بوجود الله، وهنا

فالماركسية لا تستطيع لا أن تثبت ولا أن تنكر وجود الله، فالله كما قال اليونان هو فيما وراء الطبيعة، والفلاسفة المسلمون أنشأوا بدورهم لله علم الإلاهيات.

الإعتقاد شيء ليس أساسه العقل البتة، وهو شيء في قرارة النفس، وهو اختيار حيوي من اختيارات الإنسان، ويمكن للإنسان المسلم، في اعتقادي، وإذا فهمنا الدين فهما سليما في كثير من تعاليمه ومعانيه، أن يكون ماركسيا، يتلقى من الماركسية أدوات التحليل الأساسية المعرفية، وهي الأدوات التي تمكنك إن أحسنت استعمالها من أن تتبيّن القوى الإجتماعية المتفاعلة التي تحرك حياة البشر، والتي مرجعها في آخر المطاف الإقتصاد، كما أثبت ذلك ماركس، وهذه حقيقة لا جدال فيها، بعدما اتّضح ما اتّضح من تجارب الشعوب والأمم في العصر الحالي، بما يؤكد أن أساس كل شيء هو الإقتصاد، وهذا ما تنبه له أيضا العلامة ابن خلدون في عهده من اعتباره أن الإقتصاد هو أساس العمران.

لكل ما سبق فينبغي علينا أن لا نخلط بين القوانين الإجتماعية وعملها في سياق التفاعلات التاريخية والسيرورة الزمنية، وبين الإيمان بالمطلق والإيمان بالله والإيمان بالروحانيات في عمومها.

في بيئتنا الإسلامية حصل هذا الخطأ الفادح من طرف بعض الماركسيين، وحتى من طرف بعض خصومهم، والمتمثل في الخلط بين ما هو مادي وما هو روحاني.

لا أقول ذلك من باب المجاملة أو المناورة، فهذا الأمر عندي هو شيء جوهري، لأنني لم أعتقد أن الدين هو أفيون الشعوب وهو عدو المجتمعات، لكنني أعتقدت أن ثمّة تصورات في الدين ليست من الدين في شيء، وهي التي يجب أن تنتقد حتى نخلّص العقول من هيمنتنا، والمقصود، في كل الأحوال، من هذه التصورات تلك التي هي من قبيل الخرافات والشعوذات والخزعبلات...

أمّا الإعتقاد الديني كعقيدة إيمان، فإنّني أعتبره إيجابيا، ويمكن أن يكون عنصرا كبيرا وفعّالا في تحريك المجتمعات، وهذا في الواقع ما جرّبناه في فترة الحركة الوطنية، ورأينا كيف أن الإسلام في بلادنا كان قوة عظيمة من قوى التحرير، وهو لا يزال عندي قوة من قوى التقدم أيضا، هذا طبعا إذا فهم الإسلام فهما صحيحا سليما متقدما... ان روح الإسلام هي روح تدعو إلى العمل وإلى العدل، وتدعو إلى التحرر من الذل والعبودية وتدعو إلى الحرية والنخوة والعزة والكرامة، وهذه كلّها قيم عظيمة حبّذا بها من قيم.

إنّ الدين ليس بالأمر الهين ولا بالسهولة التي تصوره بها بعض الماركسيين والحداثويين، الذين اعتقدوا أن مجتمعاتنا العربية الإسلامية لا يمكن أن تتطور، التطور المرجو في نظرهم، إلّا إذا تخلصت من معتقداتها وإيمانها الديني، وهذا عندي خطأ فادح، لا يقل في خطورته عن خطأ الذين يدينون الماركسية على أنّها عدوة الدين وعدوة الإسلام، وهم في ذلك يخلطون بين دعوات بعض الماركسيين وبعض مواقف الحداثويين أو العقلانيين بصورة عامة، وبين روح الماركسية ونزعتها الإشتراكية.

فالمسألة في عمقها لا بد أن تطرح على المستوى الفلسفي لأن المرء ليس مضطرا إلى أن يتقبل من الماركسية حتى تصورها المادي للكون، وإنّما الأهم في الماركسية تصورها التاريخي للمجتمعات الذي هو ضروري، ومعه ليس في إمكان أي عقل سليم أن ينكر أن قاعدة التاريخ العامة إنما هي التطور والتغير والتبدل، ويستتبع ذلك الإقرار أنّه إذا تغيرت الأوضاع بحكم التاريخ والزمن تبدلت النظم وتبدلت القيم وتبدلت التصورات...

الإسلام شيء عظيم :

ثمّة إذن هذا اللّبس، وهذا الخلط، الذي يوظف حربا على الماركسية من قبل بعض الأوساط، وهي حرب موجهة بالأساس إلى من يبسّط الماركسية

ذلك التبسيط المخلّ وإلى من يتصورها، ذلك التصور الجاف الضيق المتعصب الذي يَخالف الماركسية نفسها لأنّه لا يراعي الواقع، ومن أخصّ خصائص واقعنا في بلداننا العربية هذا الشيء العظيم الذي اسمه الإسلام... فكيف يمكن تصور تطورا وتقدما ينكر ويحارب هذا العنصر الهائل الضخم الذي هو الإسلام ؟

إن هذا من قبيل الإعتباط والحماقة.

ومن ناحية أخرى كلّنا يعلم أن ثمّة فرقا بين الماركسية كنظرية وبين ما يسمّى بالأحزاب الشيوعية، فالأحزاب الشيوعية هي في الأصل أحزاب سياسية تستوحي مبادئها من الماركسية، وغايتها هي تغيير المجتمع وأبنيته، بقدر ما في ذلك المجتمع من أبنية جائرة وظالمة، نحو عدل إجتماعي، ونحو مزيد من الحرية ومن كرامة الإنسان. وعلى هذا الأساس فالإنخراط في الأحزاب الشيوعية ينبغي أن يكون إنخراطا سياسيا، وليس إنخراطا عقائديا، لأنّ الحزب ليس كنيسة وليس نحلة أو ملّة ولا دينا، إنّما الحزب هو خطة سياسية وأهداف سياسية، يمكن أن يشترك في هذه الخطة الذين يؤمنون بالله، وهم الأكثرية، والذين قد لا يؤمنون ! وما يوحد وما يربط بين هؤلاء جميعا هو الإعتقاد بأنّ خطتهم السياسية الحزبية هي لمصلحة المجتمع كلّه.

في إيطاليا مثلا هناك جمهور غفير من أعضاء الحزب الشيوعي الإيطالي من المسيحيين الذين يقيمون شعائرهم الدينية ولا يرون حرجا في انتمائهم الشيوعي، لأنّ تعاقدهم مع الحزب إنّما هو تعاقد سياسي محض، يهم شؤون الدنيا، ولا يدخل في شؤون الدين... وهذه الأمور والمسائل لا بدّ من توضيحها حتى نخرج من الخصام السطحي والعقيم الذي يشوّش علينا الأوضاع ويزيدها تعقيدا، ولا يساعدنا على تبيّن الحقائق، التي أن تمكّنا من الوصول إليها وابصارها على حقيقتها، فيمكن وقتها أن نقرّب المسافة التي تفصل بعضنا عن البعض الآخر في الفهم والإدراك، ما دام في نهاية الأمر مرجعنا جميعا هو المجتمع بحقائقه وأوضاعه وتركيبته وظروفه (الخ...).

أيضا علينا أن نتخلّص من النظرة الدينية السطحية التي تدّعي الدين

وتسطحه، وهي نظرة لا تاريخية، تعتبر الزمن راكدا جامدا لا يتحرك، ولا تعتبر ما حصل من التطورات التاريخية التي مرت بها المجتمعات العربية الإسلامية في قديم الزمان وفي عهد الرسالة والرسول وفي عهد الخلفاء الراشدين إلى الدولة الأموية إلى الدولة العباسية إلى عصور الإنحطاط إلى عصر النهضة إلى عصر الحداثة اليوم... إنّ ذلك التصور الديني الخارج عن التاريخ هو أيضا منبت عن الواقع، وهو غالط في كنهه، ثم هو في نهاية الأمر وبال على المجتمع، ووبال على الدين نفسه من حيث هو دين، عندما يحصره في فترات تاريخية وفي أنماط وقوالب انتهى أمرها وعفى عليها الزمن، بينما الدين صالح لكل زمان ومكان، سمته التجدد والتحول والتبدل حتى يكون قوة دافعة في كل حين، قوة إيمانية وقوة اعتقادية، وقوة أخلاقية تحرك الناس وتوجههم وتحفزهم لخير المجتمع عموما ولخير الإنسان بصورة عامة ولخير البشرية بصورة أعمّ.

أنا مسلم ماركسي، وماركسي مسلم :

ونحن نتحدث عن الدين وعن الماركسية، وبما أن نشأتك في بيئة وعائلة مسلمة وثقافتك الأولى إسلامية واعتنقت الماركسية في فترة من فترات شبابك، واستمررت معتنقا لها، فهل أعلمتنا ماذا فعلت الماركسية بدينك وإيمانك، يعني هل أدت بك إلى الإلحاد ؟

على المستوى الوجداني والثقافي لم تغير الماركسية مني شيئا. إن الماركسية لم تقتلعني لا ممّا نشأت عليه في أسرتي ولا ممّا شببت عليه في بيئتي ومجتمعي، وأظن أن وجداني مطبوع في الأعماق بتربيتي الأولى، والتي يشكل الدين الإسلامي والثقافة والحضارة الإسلامية أكبر أبعادها.

الماركسية غيرت من فكري ومن أساليب تفكيري، لا في مستوى العقيدة، ولكن في مستوى تصور العقيدة وكيف ينبغي أن تكون.

هذا، وإن كان تفكيري في حقيقته مشغولا بما هو إجتماعي وثقافي، لا بما هو إيماني وغيبي، بسبب الظرف التاريخي الذي كنّا نعيش فيه والذي حتم علينا نوعا من المشاغل ومازال يحتمها، لأنّ الهيمنة الإستعمارية المباشرة التي كنّا خاضعين لها تغيرت الآن أشكالها وصارت إستعمارا مقنّعا يفرض علينا لكي نتخلص منه مزيدا من العقل ومن التعمق في العقل، حتى نعي أسباب ما نحن فيه وأسباب ووسائل التخلص ممّا نحن فيه.

فإنّ شئت فأنا ماركسي مسلم، ومسلم ماركسي، والشيئان عندي لا يتنافيان، فالعقيدة في مستوى، والتفكير في مستوى آخر، وثمّة في كل هذا تكوين عقلي تغذيه في نفسي لا الماركسية فقط، بل كل تراثنا العقلي، وكل المدارس والتيارات العقلية التي ازدهرت في ماضي تاريخنا العربي الإسلامي من معتزلة إلى فلاسفة... وإن جاز التعبير فأنا على دين الفلافسة المسلمين، وليس هؤلاء الفلاسفة، خلافا لما ادّعى الغزالي، من الملاحدة، وإنّما كان لهم تصور للكون محض عقلي، وكل هذا قد استقى حيويته ومنطقه ممّا دعا إليه القرآن نفسه من تشجيع للمسلم وحضّ له لكي يعقل الوجود، عقلا دقيقا محكما، وعقلا واعيا شاملا.

ثمّ إن العقيدة هي أمر بين الإنسان وخالقه، فإنّ يؤمن أو لا يؤمن فتلك مسؤولية الإنسان واختياره، لأنّ العقيدة ليست تكلّفا، وليست رياء أو نفاقا، وفي هذا السياق اختلف مع الفيلسوف الفرنسي (باسكال) عندما يقول لمن فقد العقيدة من المسيحيين : « عليك أن تقيم الصلوات وأن تعمل بالطقوس حتى يأتيك اليقين ». بمعنى أن تقوم بكل الشكليات والمناسك والرياضيات الدينية — ان صحّ التعبير — لعلّ الإيمان ينزل عليك !

فيما يخصني.. وبصراحة، فإنّ القضية في الجوهر عندي لم تحسم ! فأنا أجد في تعاليم إسلامنا من المبادىء الكبرى والمعاني العظيمة السامية ما يطمئن إليها القلب... ولكنّني حينما أفكر في الواقع الذي أتفاعل معه، فمقولاتي عندئذ مقولات ماركسية... فالإسلام جاء بتعاليم روحية ودنيوية

عامة وأنزل القيم، ولا أقول الأحكام، لأن الأحكام عندي قابلة للتطور، ومثال ذلك أن الإسلام أباح وحلّل امتلاك الرقيق والعبيد، وهذا أمر ثابت لا ينكره إلّا دعي أو مكابر أو جاهل، فهل من الممكن أن نَدَعَ امتلاك الرقيق والعبيد من جديد وأن نقبل به في هذا العصر ؟ في رأيي أنّ هذا مستحيل، وهذا ما يستبعده العقل المسلم نفسه، كذلك تعدد الزوجات وقطع يد السارق ورجم الزاني (الخ...) فهذه الأحكام تخلت عنها المجتمعات قبل الماركسية وردتها إلى تاريخها وظروفها، والإسلام هو غير هذه الأحكام، وهذا ما ألمح إليه الطاهر الحداد بإعلانه أنّ الإسلام هو مبادىء سامية تحرر الإنسان من كل العبوديات سوى عبودية الإلاه، والإسلام حين يحرر من كل العبوديات فهو يفتح عقل الإنسان المسلم على الحقائق في الكون وفي الوجود وفي نفسه، ويفتح عقله على حقائق المجتمع التي تدفعه للحركة وللتغيير وللعمل البنّاء.

هذه هي مبادىء الإسلام السامية، والتي لا يزال سموّها على حاله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وحبّذا لو أن المجتمع التونسي والمجتمعات المسلمة عامّة، تهتدي بها في مسيرتها، لأنّها تشكل قوى خارقة للعادة.

إنّما عند تحليل دقائق الأشياء فعلينا بالعلوم المختصة وفي كل الميادين، ومنها الميدان الإجتماعي الذي أفادتنا فيه الماركسية بما وفرته من أدوات التحليل ومن مفاهيم الطبقات وكيفية تفاعلها وتصارعها، وما هو دور الإقتصاد في ذلك. وما هو دور الأبنية التحتية والأبنية الفوقية والايديولوجية والسياسة (الخ) وهذه المستويات جميعها لا بد من أدوات معرفية لتحليلها حتى نعقلها ونعيها كما هي حاضرة في عصرنا وفي واقعنا، وهنا تدور الماركسية وهاهنا تفعل فعلها، إن فهمت ــ مرة أخرى ــ فهما صحيحا واستعملت استعمالا سليما، وهذا لا يتم إلّا إذا كان المرء متمرسا بواقعه، غائصا فيه، غير منبتّ عنه، حسّاسا بأدق دقائقه، فإذاك يكون تحليله الماركسي، إن كان ماركسيا، موفقا. وإلّا فهو يهوّم في سموات التجريد والمفاهيم الفارغة. في كثير من البلاغة، واللّغة الرنّانة الجوفاء، وهو لا يملك

من الواقع شيئا، خلافا لما يعتقد ويتوهم، وبالتالي لا يحصل عنده سوى خرافات وهلوسات من نوع جديد، تدعي العلمية والواقعية، وهي لا تمت إلى الواقع بسبب، وإنما يسفهها ذلك الواقع في انتفاضاته وفي شبه ثوراته، ويفضح ما كان مستترا تحت التصورات البلاغية الخطابية.

ظاهرة الزواج من الأجنبيات

هناك ظاهرة تستدعي التأمّل والبحث وهي تتمثل في أن أغلب المثقفين التونسيين الأوائل لجيل بداية الإستقلال تزوجوا بأجنبيات أوربيات أغلبهن فرنسيات، وأنت أستاذ توفيق من هؤلاء المثقفين، فهل بالإمكان أن تحدثنا عن تجربتك هذه في ارتباطها بما سميناه ظاهرة ــ إذا صحت التسمية ــ ؟

تجربتي الشخصية في هذا الموضوع يجوز أن أقول أن لها بعدين : خاصا وعاما، فأنا لما ذهبت إلى فرنسا لإستكمال دراستي العالية كان عمري نحو 28 سنة، ولقد عشت فترة شبابي الأولى في تونس، أثناءها قمت برحلات سياحية إلى فرنسا وإلى غير فرنسا من البلدان الأوروبية، ولم يصادف أن أقمت مدة طويلة في أي من تلك البلدان.

خلال شبابي في تونس عشت عدّة تجارب عاطفية أو شبه عاطفية مع فتيات تونسيات وكان من الممكن أن تتوّج بعض تلك التجارب بالزواج من تونسية، إنّما الذي حال دون ذلك، على الأرجح، هو أن ظروف الفتيات التونسيات في جيلي كانت مختلفة عن ظروف هذا الوقت، إذ لم يكنّ قد اقتحمن الحياة العامة، وحتى الفتيات اللّواتي تعرفت عليهن لم يكن واقعهن يسمح بإقامة العلاقات العاطفية التي قد تفضي إلى الحب عبر المعاشرة وتبادل الآراء والتفاهم حول المصير، وحول الزواج نفسه، ولم يشذ

عن هذه القاعدة إلا قليلات نادرات، من حسن حظي، انني وجدت من بينهن مع من أتعامل، وان كان ذلك تمّ في ظروف من الحرج، بسبب المجتمع الذي ما كان يتقبل مثل ذلك النوع من العشرة، ومثل تلك المغامرات والعلائق.

لما ذهبت إلى فرنسا كنت حرّا من جميع العلاقات العاطفية التونسية، التي كان من الممكن ـــ كما قلت ـــ أن تنتهي إحداها بالزواج، إلّا أنّ ذلك لم يحصل... وعندما طالت بي الإقامة في المجتمع الفرنسي، وأتيح لي أن أذهب عميقا في ذلك المجتمع، تعرفت أيضا على كثير من الفتيات الفرنسيات، وكانت لي معهن، أو مع البعض منهن مغامرات... إلى أنْ تعرفت على هاته التي أصبحت زوجة لي.

في بداية علاقتي بها كنت حرّا من الروابط، ولم نكن معا نفكر في البدء اننا سننتهي إلى الزواج، فذلك لم يكن واردا لا في ذهني ولا في ذهنها، لكن بتواصل العلاقة واستمرار معاشرتي لها ومعاشرتها لي، أحببتها وأحبتني، ونشأت بيننا وشائج عميقة ما فتئت تنمو إلى أن أتممت دراستي، وكان لا بد أن أعود إلى بلادي المستقلة حديثا لأشارك بمجهودي الشخصي في حركة البناء والتشييد للدولة الوطنية الوليدة، وكان من الممكن أن تقف علاقتي العاطفية عند هذا الحدّ، لكننا اتفقنا، أنا وزوجتي، أن نتوجها بالزواج مع الوعي المسبق بالصعوبات التي ستعترضنا، إنّما الذي جعل الزواج ممكنا في سنة 1960 بين الشاب التونسي والفتاة الفرنسية، هو ما استجد من ظرف عام جعلني أنا التونسي حرّا حققت استقلالي عن الإستعمار، اذ لو بقيت بلادي مستعمرة من طرف الفرنسيين، لما كنت أتزوج فرنسية، لأنه سيكون زواجا لا متكافئا، ولكن شعبنا تحرر والحمد لله، وكنت شديد الفخر بتحررنا واستقلالنا، وكنت أعظم وضعنا، وما عدت أشعر بفارق بيني وبين الفرنسي، فأنا ندّ وكفء له وفي مستواه، وكانت آفاق المستقبل مشرعة أمام شعبنا وبلادنا... لذلك لم يعد ثمة اعتراض مبدئي على الزواج المختلط، فالشعور بالكرامة وبأني رجل أنتمي إلى

بلد منتصر، وبأنني حرّ، مستقل، معتزّ بنفسه، وممتليء باليقين أن بلده لا محالة متقدم شيئا فشيئا، وأكثر فأكثر، وما كان يداخلني الشكّ في ذلك الوقت بأنّ البون بيننا وبين أوروبا سيتعاظم، وهذا هو الذي وقع مع شديد الأسف !!

لعمق المشاعر والوشائج الروحية والعاطفية بيني وبين زوجتي، قررنا المغامرة بذلك الزواج، وهي مغامرة ليست يسيرة، لكن ما جعلها ممكنة أن زوجتي صاحبة عقل مفتوح وذات نفس صافية، وهي في الجملة امرأة طيبة، تكبدت التضحية بمفارقة أهلها ووطنها، رغم أن وطنها ليس بعيدا كثيرا عنّا، وعاشت معي في تونس وتأقلمت وتأصلت فيها، وهي الفرنسية أبا عن جدّ، تمتد جذورها عميقا في التربة الفرنسية، ولكنها مع ذلك قبلت أن نغامر معا رغم الصعوبات، وجاءت معي إلى تونس حيث نقيم.

كان من الممكن أن أقيم أنا في وطن زوجتي، لكن مغامرة تكوين بلادي وبنائها كانت تدعوني لأشارك فيها مع المشاركين، والمغامرة هنا بمعناها السياسي والوطني، لا بمعناها العاطفي، وأنا رجل أحبّ المغامرات، التي أصبحت عندي الآن، وبالنظر إلى سنّي، مغامرات فكريّة ووجودية، بعد أن كانت عاطفية وسياسية.

هذا على المستوى الخاص، أما فيما يخصّ ظاهرة الزواج من أجنبيات لدى جيلي من المثقفين، فربما يرجع سببها إلى أن ذلك الجيل تشابهت ظروفه من حيث الإقامة والدراسة في فرنسا، ومع طول تلك الإقامة وكثرة العلاقات بالفرنسيين، رجالا ونساء، من الطبيعي أن تنشأ علاقات غرامية يفضي كثيرها إلى الزواج، وأرجّح أن الكثير من تلك الزيجات تم من موقع الندية والإعتزاز بالإنتماء التونسي، ولا أتصور أن الأمر يفسر بإيثار الفرنسيات على التونسيات...

أعتقد أن الزواج من الأجنبيات، والفرنسيات خصوصا، من طرف التونسيين من جيلي لم يحصل بغاية التباهي أو التعالي على أبناء بلدنا، ولكن كان في وقتنا كالشيء الطبيعي الذي تقاربت فيه الذهنيات وتقاربت فيه

مستويات الحرية... وما تسميه ظاهرة في جيلنا نلاحظ أنّه يتكرر بمرور السنوات مع أجيال أخرى من التونسيين من غير الطلاب ومن غير المثقفين، مثل عمالنا بالخارج، هؤلاء الذين إذا طال بهم المقام في بلاد الغربة، وإذا توغلوا في المجتمعات الأجنبية، حصل للكثير منهم الزواج من تلك المجتمعات. وهذا ربما يرجع لطبيعة التونسي في كونه معتزا بنفسه وواثقا منها، ليست له مشاكل وعقد في أن يتزوج فرنسية أو ألمانية أو أمريكية أو صينية، ولا يحس بالتالي بفارق حضاري أو ثقافي، وهذا يتجلّى أكثر في جيلي بسبب دراسته وثقافته فقد كان يعرف المجتمعات الأوروبيّة، ومطلع على تاريخها وعلى طريقة تفكيرها ويعرف جيدا عادتها وتقاليدها وذهنياتها.

كيف كان التقبل العائلي، على الأقل فيما يخصّك، لأمر الزواج المختلط، عند أهلك وأهل زوجتك في فرنسا.

عائلتي وعائلتها، كلتاهما كان ينتظر من ابنه أو ابنته زواجا محليا متجانسا، لكن كلتا العائلتين تمّ وضعها أمام الواقع، الذي أقدر أنّه خلّف فيهما نوعا من التعجب وربما شيئا من الحسرة ! لكن أسرتي كانت تعرف المجتمع الفرنسي، فأبي عاش في فترة كان فيها الفرنسي موجودا في تونس، لذلك لم يكن الفرنسيون غريبين عنّا، فحتى في الحي الذي كنّا نسكنه في مدينة تونس كان هناك فرنسيون، كنّا نعرفهم أكثر ممّا كانوا يعرفوننا، خصوصا منهم أبا زوجتي الذي كانت له تخوفات من هذه الزيجة، نتيجة لما بلغه من أنّ العرب يعنفون زوجاتهم ويضربونهن، وكان خائفا على مصير ابنته، ولكن حين تعرفت عليه زالت سائر تخوفاته، وبارك زواجي من إبنته، وذلك من اللّقاء الأوّل الذي جمعنا، ومن الحديث الصريح الذي دار بيننا... لقد كان رجلا فرنسيا له أصالة وكان فاضلا خيّرا، وقد زارنا في تونس بعد الزواج وتعرف على أبي وأمي وارتاح كثيرا لتلك المعرفة والمصاهرة كلّها. إنّه كان فرنسيا عاش كل حياته في حدود بلاده. وربما لم يعرف من

العرب ومن عرب شمال إفريقيا، إلا بعض العمال في منطقة (سان اتيتيان) حيث كان يسكن، ولذلك فقد كانت له صورة ضبابية عن المجتمعات العربية والمجتمع التونسي، لكن حين زارنا في تونس تعرف على العرب وأدرك حقيقتهم التي تقبلها بكثير من الإنشراح.

وأذكر تماما حين زرته في فرنسا صائفة 1967 بعد هزيمة العرب وجدته شديد الحزن، لقد كان دهشا جدّا، وناقشني كثيرا في هذه الهزيمة وأسبابها، وكيف سمح العرب لأنفسهم بخسران المعركة، ولم يكن يظن أنهم سيخسرونها... كان وقتها يحس بالخذلان والألم من جرّاء ذلك، لأنّه كان ميّالا للعرب بسبب الرباط العائلي الذي جمعه بنا، وقد سببت له تلك الهزيمة خيبة مرّة، لأنّها كشفت له وللعالم أجمع عيوبا فادحة فينا.

ألا تعتقد، وأنت رجل التحليل الأدبي والثقافي والمتمرس بخفايا النفوس، أنّ مثل هذا الزواج بالأجنبيات ومنهن الفرنسيات، يخفي نزعة قد تكون غير واعية للتعويض، ربّما نسميها تجاوزا بعقدة مصطفى سعيد بطل الرواية المشهورة للأديب السوداني الطيب صالح ؟

لا .! لم يكن عندي نزوع للتشفي مثلما هو الشأن لدى مصطفى سعيد في علاقته بالغرب وبنات ونساء الغرب، كما روى تلك القصة الأديب الطيب صالح في روايته « موسم الهجرة إلى الشمال »... لقد كانت علاقة مصطفى سعيد بنساء الغرب وجها من وجوه التشفي من الغرب عامّة، لأنّ بلاده كانت تحت الاستعمار الغربي، ومجمل الرواية تحكي عن الصراع الذي يتجلى في مستويات عديدة أبرزها العلاقة الجنسية المعقدة والإنتقامية التي خاضها مصطفى سعيد، بينما الأمر في حالتنا تمّ بعد أن تخلّصنا من عقدة المستعمر، وتحصلت بلادنا على إستقلالها، وهي عقدة بدأت تنحلّ قبيل الإستقلال، حين بدأت المعارك الفاصلة في التحرير،

وأيقنا معها أنّنا لا محالة منتصرون، وأننا أكفاء للفرنسيين وأنداد لهم، وليس لنا ما ينقصنا، وإذا تزوج الرجل منّا فرنسية أو تزوجته، فليس ثمّة تفاوت في الوضعية ولا اختلال، لذلك فإنّ الزواج لم يأخذ معنى التشفي والإنتقام أو ردّ الفعل على الغرب مثل الذي نلمسه عند مصطفى سعيد ــ كما بينت ذلك في المقدمة التي كتبتها لتلك الرواية في طبعتها التونسية.

من جهة أخرى لقد كانت القضية تهم الفتاة الفرنسية أيضا، إذ لو استمر مجتمعها مستعمرا لمجتمعنا، وقتها كانت لا محالة ستشعر بنوع من الإنحطاط عند الزواج من تونسي أو من عربي، حيث تكون هي حرّة في مجتمعها الفرنسي ثمّ تأتي إلى تونس مثلا للعيش مع زوجها العربي في عهد الإستعمار، فيميزها الإستعمار في المعاملة مقابل معاملة اضطهادية تسلط من قبله على زوجها، لتجعله في مرتبة أدنى منها، وعندئذ لن تنجو هي نفسها من التأنيب والتنكيل الذي يلحقها من الاستعمار لانحطاطها بالزواج من عربي وهذا يسبب بدوره حساسية لدى الزوج يكون لها إنعكاس على العلاقة الزوجية برمتها، لكن في مرحلتنا وفي جيلنا كانت علاقتنا قد تخلصت من هذا النوع من الضغوط والإكراهات والإختلالات، على الأقل هكذا عشت المسألة في وعيي العميق في تلك الفترة، أمّا الآن فإنّ علاقتي بزوجتي رغم ثباتها، تسبب لي أحيانا نوعا من الألم، عندما أرى بلادي لم تحقق الآمال ولم تصل إلى ما كنّا ننشده من تقدم واقتدار، وأرى الأشياء فيها تجري بصورة عكسية يتسع فيها البون بيننا وبين الغربيين، إقتصاديا واجتماعيّا وثقافيا وذهنيا... كل هذا يجعلني أتشنج أحيانا، خصوصا بعدما جدّ على مجتمعنا من ظواهر منحرفة تلحقني من جرّائها بعض التأثيرات، وتصيب حتى علاقتي الثنائية بزوجتي، وهي علاقة أصبحت من المتانة بحيث لا تنفعل بالمنغصات الخارجية إلا سطحيا، ومن تلك التأثيرات ما أصبحت تلاقيه زوجتي عند خروجها إلى الشارع لقضاء حاجاتها من تسلطات وبذاءات في الطريق العام، فهي امرأة محترمة شكلا وسلوكا، يعترضها أطفال صغار أو فتيان هائمون

ويقذفون حولها من الكلام ما لا يقال، وتعود لتحكي لي هذا، فأصاب بالحزن والسخط، وأعجب من تدهور الأشياء والأخلاق في مجتمعنا.

كانت زوجتي في سنوات زواجنا الأولى كثيرة التجوال في الطريق وفي المقاهي والسياحة في الأسواق التي تحبها، وكانت مدينة تونس إذّاك نظيفة ومرتبة وهادئة والناس فيها في منتهى الآداب واللّطف والإحترام... وها أن الأوضاع تتبدل نحو الأسوأ، لكن كما قلت فكل هذا لا يؤثر عميقا في علاقتي الثنائية بزوجتي، بعد مرور ثلاثين سنة من العشرة، لكنه لا يخلو من تأثير جارح في نفسي.

الزواج من أجنبيات ونزعة التأورب :

زواجك هذا من فرنسية، قد يتبادر إلى الذهن حوله سؤال، يتمثل في كونك من دعاة الحداثة وممارسيها، ودائما كانت الحداثة في مجتمعنا يحف بها التباس من جهة إنها دعوة غربية... فهل تتصور أن من استكمال شروط التأورب عندك (أو الحداثة) الزواج من فرنسية ؟

أبدا .!! إنّني في العمق تونسي، وعربي مسلم، وليست فرنسيا، وزوجتي تعرف مليّا هذا، فأنا في عمق التفكير وفي عمق الإحساس، وفي كيفية السلوك، أبقى تونسيا، وتونس بالنسبة لي إرث عائلي وإرث جغرافي وحضاري، والتونسة قبل أن تصبح عندي تصورا، هي شيء رضعته وأنا صغير، ولا أزال أتغذى منه، لأنّه من خصائص هذا البلد ونتاج تاريخها، ومن واجب المرء أن يكون وفيا لبلده، وأن يكون وفيا لمنبته، ولمن غذاه وربّاه، وجدانا وحسّا وذوقا، وهذه وشائج عميقة تتكون في الإنسان بحكم الولادة، والعرب من الشعوب التي تعظم الوطن حتى ولو كان قبيلة، فهناك اذن علاقة متينة بين الإنسان والأرض التي نشأ عليها ونشأ فيها، وهي علاقة

حميمة بين الإنسان والبيئة التي ولد فيها، والتقاليد التي تربّى عليها، وكذلك كيفية الإحساس بالأشياء وكيفية التعامل والسلوك، وحتى كيفية نطق اللّسان والكلام... كل هذا هو من باب الأمانة إلى البلد الذي إليه انتسب، وهذا يمثل طور الشعور وطور العاطفة، وهو كالجبلّة، ما دمت عشت أكثر حياتي في هذا البلد المسمى تونس، إذن فأنا صورة منه، وهكذا ينبغي أن يكون المرء، فتونس هي عندي روائح وهي صور ومناظر في الطبيعة، وهي لون السماء، والبحر، والجبال، والرمال، وهي كل فرادة تاريخها وجغرافيتها وحساسيات وأذواق أهلها الذين هم أهلي.

لذلك فالتأورب عندي مرفوض أخلاقيا وفكريا وحسيّا، إنّما الحداثة رغم ما حفّ بها من لبس، فإنّها كانت عندي منذ البدء ذات معان تتعلق بضرورة احداث التقدم في المجتمع والتطور والنمو، ولكي نحقق هذه المعاني وهذه الغايات فلا بد لنا من شروط بما في ذلك الشروط الفكرية.

في مجتمعاتنا كان الرأس دائما سابقا على ما سواه، والحداثة كانت تعني حداثة التفكير لا حداثة المحيط بأكمله، في حين أن الحداثة لا تكون إلا شاملة في جميع المستويات.

في خصوص حداثة الفكر، أسجل أنني خلال جميع مراحل تعليمي درست اللّغة الفرنسية وتعمقت فيها كما ينبغي، واللّغة أفضت بي للتعمق في المجتمع الفرنسي، وهو تعمق لم يفقدني شخصيتي التونسية، فمنذ البدء، وعند جيلي أيضا، كان إحساسنا بشخصيتنا التونسية الأصيلة، عتيدا، مكينا ولا يتزحزح، وإلى الآن وكلما تعمقت أكثر في الثقافة الغربية كانت تلك الثقافة تردني إلى نفسي وإلى شخصيتي، وتزيدني بها معرفة، وهي التي وسعت من تعمقي في ذاتي الثقافية الأصلية، خصوصا مع ما بلغناه من النضج والمعرفة بصورة تمكننا من تمييز ما في الثقافة الغربية من المظاهر الخلابة، ومن الحقائق التي هي في النهائية حقائق إنسانية عامة، لقد صرت بما كسبت من الثقافة الغربية العصرية قادرا على أن أثري ذاتي دون أن

أمسخها... والقضية في جوهرها هي قضية جذور، وعبر تلك الجذور كنت أقايس بين الثقافة الغربية والثقافة العربية، والآداب الغربية والآداب العربية، وما أجده من حقائق في الثقافة الغربية أجد مثيلها في تراثنا وثقافتنا، أن عرفنا كيف نفهم ذلك التراث، والمقصود بمعرفته هو الوعي بأسباب القوة في كنوز ذلك التراث، وكذلك في منجزات وثروات العصر العلمية والثقافية، حتى نصبح قادرين ومتمكنين من وسائل الخلق والإبداع في جميع ميادين ومناحي الحياة، مقتنعين، بداية، أنّه ليس ثمة من نموذج ننسج على منواله ونقلده، لا العربي الإسلامي القديم، ولا الأوروبي الغربي الحديث، وإنّما وعينا وسعينا يتجهان لإحداث شيء جديد يخترع من خلال مقتضيات مجمل التاريخ ومقتضيات مجمل العصر في الإقتصاد ونظامه وفي المجتمع وتركيبته كما في السياسة وسننها (الخ) مستفيدين في ذلك من تجارب الغير وكذلك الإعتبار بتجارب ماضينا.

علينا بالإجتهاد بالمعنى الإسلامي الفقهي القديم، أي بإعمال الجهد لإيجاد الحلول، وهي حلول ليست وراءنا ولا هي موجودة في مكان ما، وإنّما هي حلول توجد وتنشأ بعناء شديد، في عمل يتركز على فحص أوضاعنا فحصا مدققا، ومعرفة حاضر بلادنا ومطامحها، ومن هناك نتقدم شيئا فشيئا، وبثبات لا تراجع فيه.

الحداثة المنكرة :

إن الحداثة أصبحت عندي منكرة، لأنّها لا ترمي إلّا لجعلنا نسخا أو مسخا من الغرب، وهذا أمر علاوة على زيفه وهجانته وسلبيته، فإنّه مستحيل... إذ لا يمكن أن نجعل مجتمعنا مجتمعا غريبا ولا نستطيع ذلك، ومن يعمل في هذا الإتجاه فعمله يندرج في الوهم.

إنّ الحداثة كما يروج لها، إنّما يغدو الغرب فيها هو المقياس، ونحن في أفضل الحالات تلامذة لذلك الغرب، وهذا لا يوازيه إلّا خطر الذي يعبد

ماضيه ويتصوره في صور خرافية لا تمت إلى واقع التاريخ بصلة... فكلا هذين الإتّجاهين هما لعب صبيان، وليسا من التفكير في شيء، وقلت ومازلت أقول، وفي جميع الميادين، إنّه علينا الإنطلاق من الذات والتركيز عليها، مع التنبه إلى ما يحيط بنا، ومتابعة كل ما يحدث في العالم من جديد وفي جميع المستويات والقطاعات.

على التفكير أن يكون مركزا على الذات ومنطلقا منها، وإلّا سنصبح كالريشة في مهبّ الرياح، ليست مالكة لزمامها، وإنّما تفعل بها الرياح ما تشاء، فنحن شعب نريد فعلا أنّ نتقدم، فعلينا إذن أن نغيّر ونتغيّر، وان نصنع صيغ التغيير بأنفسنا ونستنبطها من عاداتنا وأخلاقنا وتراثنا، ومن الموجود في إمكانياتنا.

إنّني حين أقول إن الحداثة أصبح لها معنى منكر، فإنّي أقصد الحداثة بمعناها في تقليد الغرب، الإشتراكي واللّيبرالي، والإستسلام لسطوته علينا، وهي سطوة معروفة، أشدّ ما تتضح في القضية الفلسطينية... لكن إنكار الحداثة بمفاهيمها وتطبيقاتها الحالية، لا يعني أبدا الإنكماش على أنفسنا، والإنزواء، وتغليق الحدود، لنعود بالروح إلى ماض سحيق ليس له عود، علما أنّنا نعي ذلك الماضي وعيا خاطئا، وعيا لا تاريخيا، ولا يتركز على معرفة محققة مدققة بحقائقه وأحداثه في ظروفها وملابساتها الزمنيّة والمكانيّة، إن وعينا الحالي بذلك الماضي وما نحمله عنه هو مجرد صورة وهمية صغناها لأنفسنا، وهي أقرب إلى الخيانة للماضي منها إلى الوفاء، والخيانة هنا ليست بالمعنى السياسي، بل بمعنى خيانة الذات.

أنا مع الماضي، وماضينا كان عظيما، ولا أقول هذا من باب الفخر الأجوف، وإنّما نتيجة قناعة راسخة، وعلينا أن نتساءل وأن نبحث عن سرّ عظمتنا الماضية، وهي عظمة لا يليق بها أن تخلف أذلاء، كما هو شأننا في هذا العصر.

فالعروبة أو الإسلام هما قبل أيّ شيء آخر، عزّ عربي، وعزّ إسلامي، وإذا أردنا نحن اليوم العزّة لأنفسنا، والتغيير من حالنا الذليل، فينبغي

البحث عن الأسباب التي تمكننا من عزّ عربي إسلامي جديد، ومن الطبيعي أن يكون لنا في الماضي عون على ذلك، ولكن العون الذي من الممكن أن يسعفنا به الماضي لا يكفينا لتحقيق عزّ جديد وعصري، فعالم اليوم الذي نعيشه، له شروط في العزّة مغايرة تماما لما مضى، وهو عالم يتبدى أمامنا بحركته ذات الدواليب المعقدة، ووسائله في التسيير الدقيقة، وعلينا بالمعرفة لنعقل تلك الدواليب والأساليب، وإلى ما ترجع إليه من علم وفكر ؟ وإذا تباطأنا أو أخطأنا في المعرفة فسيزداد حالنا سوءا أكثر فأكثر، وسيتعمق ذلّنا واندحارنا، فإذا لم نتقدم تقهقرنا وتدهورت أوضاعنا إلى ما وراء الحضيض، وربما إلى الإندثار كأجناس بشرية وكثقافة...

إنّه من الرائج ومن المعروف أن البلدان والمجتمعات العربية والإسلامية إنّما هي اليوم تحت رحمة الغرب اقتصاديا وإعلاميا وفكريا وسياسيا، وهي تحت رحمة الغرب حتى في قوتها اليومي، فكيف يمكن لبلداننا ومجتمعاتنا أن تتصدى لعدوان الغرب حين يعدو علينا في أي منطقة من أوطاننا ؟

في مثل هذا الوضع الذي يجعلنا نقتات من صدقة الغرب وأفضاله، وفضلاته كذلك، كيف يمكن أن نرفض للغرب سطوته في كل المجالات، وخصوصا منها الثقافية ــ والسطوة الثقافة ليست معناها العلم والمعرفة، فحبذا لو أشاع الغرب بيننا علمه ومعارفه ــ وإنّما المقصود بالسطوة الثقافية نشر القيم الإستهلاكية وترويج الإيديولوجية التحقيرية والإستعمارية... فهذه السطوة كيف نستطيع أن نصدّها وندحرها ؟ وللغرب علينا دالة وعلى حكامنا ومجتمعاتنا وشعوبنا، يلخصها مثلنا التونسي (أطعم الفم تستحي العين) !

هل نحن راضون بهذا الوضع ؟

لا أعتقد ذلك، لكن عدم الرضى وحده لا يكفي، وإنّما يجب أن تصاحبه إرادة في التغيير، وهذه الإرادة لن تكون لها أيّة جدوى أو فاعلية، إلّا إذا بدأت بالتفكير في الواقع واستخرجت منه ما ينبغي من النتائج والإمكانيات التي تساعد على توضيح الرؤية فيما هو مطلوب القيام به،

وبدون هذا التفكير سنبقى في قتال داخلي وفي فتن بعضها مزمن كما هو الحال في لبنان، وبعضها ينفجر هنا وهناك وتندلع منه نيران الفتن الجديدة التي يفجرها اعداؤنا ويغذونها، كما نرى الآن في الجزائر مثلا من دعوات قومية ولغوية ودينية كالقبالية والبربرية (الخ...).

هناك الكثير من التناقضات في العالم العربي، وكلّها مرشحة، لأن تتحول إلى فتن تسهم في استفحال التدهور العام في أوضاع بلداننا وشعوبنا، ولنزداد معها خضوعا وتبعية لسلطان الغير علينا في سائر الميادين.

لكن كل هذا الوضع الرديء المظلم، عليه أن لا يثبط العزائم، وأن لا ينال من المعنويات. لقد سبق لشعوبنا أن مرت بأوضاع تشابهه في الرداءة، أو تتفوق عليه، واستطاعت أن تنتصر عليها، ولو عدت بالذاكرة إلى أكثر من ثلاثين سنة مضت على تونس، عندما كنّا نقارع الإستعمار ونصارعه، لم نكن على يقين تام من أننا قادرون على إزالة ذلك الضيم وذلك الهم الكبير الغاشم، والنتيجة كانت أن تغلبنا عليه وانتصرنا في جولة أولى بما توفر في شعبنا من عزيمة وإرادة للإستقلال، وبهذا يتضح أنه ليس من المستحيل أن نتغلب على الإستعمار والإذلال والتبعية في جولة ثانية، هذا في صورة ما إذا تبلورت واتّضحت الرؤية وكشفنا تناقضاتنا وخصامتنا الداخلية ذات المضرة البادية للعيون في إضعاف قوتنا كشعوب عربية وإسلامية، في مواجهة لخصمنا (القوى الحاكمة في الغرب) الذي يزداد، على عكسنا تكتلا، ويزداد لحمة وإحكاما للتخطيط ووضوحا في الرؤية ودقة في الحساب.

الهوية الثقافية والمراجعات

أنت من بين المشاركين الفعالين في العمل الثقافي التونسي، ونلاحظ أنّه منذ بداية الإستقلال السياسي كانت تروج عدّة مقولات ومفاهيم ثقافية ذات المظهر الحداثي، وأنت كنت من بين مروجيها، فما الذي بقي من تلك المقولات والمفاهيم ــ في الأدب وفي اللّغة وفي الفكر ــ وما الذي تمت مراجعته منها ؟

المفاهيم التي وقعت مراجعتها جذريا كانت على مستويين، الأولى المفاهيم الثقافية المتشبثة بالنمط الخارجي في الثقافة الذي يتحدد في أوربا الغربية، وخصوصا منها فرنسا، والثاني المفاهيم التي تتعلق بالسياسة والإيديولوجية، والتي كانت تستقي نمطها وتجد مرجعيتها في العالم الإشتراكي والإتحاد السوفياتي، وهكذا فإنّ رؤيتنا الثقافية وعملنا التحديثي في بدايته كان يستمد مقولاته ومفاهيمه من مرجعيتين مختلفتين، أخذنا من الأولى كل ما هو ثقافي ومن الثانية كل ما هو سياسي.

وسرعان ما استبانت لنا أن جوهر الخطأ هو في التعلق بالأنماط والنماذج الخارجية والأجنبية، وقياس مجتمعنا على المجتمعات الأخرى، الشرقية والغربية، التي هي مجتمعات تشق طريقها بنفسها، منطلقة من ذاتها وتراثها وخصائصها، ومن تاريخها وحضارتها، وكذلك من تقاليدها وتراكماتها الذاتية، ولذلك فإنّ أي تقليد لتلك المجتمعات ليس فقط هو عملية فاشلة، بل هو مستحيل...

كنّا نتخيل أنّنا سنصنع من تونس بلادا مثل سويد أو سويسرا ــ وهذا حلم بورقيبة أيضا ــ لكن ما لبث أن تبين لنا خطأ هذا التخيل، وبدأنا نعي أن الصواب هو في العودة لأنفسنا لنتعرف على مكوناتها الحقيقية وعلى الطاقات الكامنة فيها، مقتنعين أن الشعوب لا تتحرك إلّا من صميم نفسها وبالأساليب التي تصنعها وتبتكرها من ذاتها، وان التقليد والمحاكاة، أو الحلم بأنّنا صائرون إلى شبه الغرب الرأسمالي أو شبه الشرق الإشتراكي انّما هو حلم مستحيل، وعلينا أن نستبدله بحلم في التطور الذاتي الذي نخلقه نحن خلقا جديدا في تفاعل مستمر ومتشابك ومعقد مع الذات أوّلا، ومع المحيط المعاصر ثانيا. وان لا بد من الرجوع إلى القاعدة، نتمسك بها لنفهم حقيقة وضعنا، والمقصود بالقاعدة هو الحضارة العربية الإسلامية، التي تتطلب منّا أن نتدبرها ونتفكرها بلا حدود، متسائلين حول ماهيتها وماهية منجزاتها، وماهية فنونها وآدابها وأخلاقها، وماهية أشكالها في التعبير (الخ) ثم ما هي معايبها وإخفاقاتها وما هي اِنتصاراتها، في بحث وتمحيص لكل ذلك...

إنّ هذه المسألة أحسسنا بها سريعا واقتضت منا وقتا طويلا لنغوص في أعماق الحضارة العربية السابقة في ارتباط بالواقع الراهن.

كان إحساسنا السريع بذلك، من نتائج ارتباطنا العميق بهويتنا الثقافية التي كانت دوما حاضرة فينا، وكانت تعدّل من غلوائنا وشططنا، وهي هوية اكتسبناها من تربيتنا على مصارعة الغرب سياسيا، والتفاعل الثقافي معه، وكان تكويننا الوطني حتى عندما كنّا ندرس في باريس ينبهنا الى كثير من مظاهر الأخطاء في التصورات الغربية الشائعة عنّا والمبثوثة في أدبه وفي فنونه وثقافته، لكن المفارقة تتمثل في أنّنا كنا من فرط حرصنا على مباراة الغرب، نقع أحيانا في حبائله وفيما رسمه لنفسه من نماذج وأنماط، كان حظنا فيها حظ التابع والمضطهد.

لكن ثمّة بعض المواقف التي اتخذناها في الثقافة ولم تفهم في إبّانها على حقيقتها، لأنّها ربما لم تكن واضحة كل الوضوح، وربما نحن لم نحسن

عرضها على الناس، وعلى كل حال فنحن لا نحمّل الآخرين مسؤولية عدم الفهم، ومن تلك المواقف ما هو متعلق باللّغة، فنحن لم ندع إلى تغيير اللّغة العربية بالدّارجة التونسية فكيف باللّغة الفرنسية !

لقد كان طرحنا للقضية اللّغوية على مستوى الأدب خاصة، وهو طرح مازلت على موقفي منه، وملخصه أن للكاتب وللأديب الحرية المطلقة في مجال الفن السردي القصصي والروائي، وحتى في فن الشعر، إن يستعمل اللّغة كيفما يشاء، وبالأسلوب الذي يراه مناسبا في أن يمزج بين اللّغتين الفصحي والعامية. كلنا يعلم أنه من خلال تاريخنا الأدبي كان السرد يرد بالفصحى وإن الحوار قد يرد أحيانا بالعامية، في حين أن هناك من تهجموا على من تعاطى الحوار في إنتاجه الأدبي بالعامية، مثل الكاتب التونسي الكبير البشير خريّف، الذي انتصرنا له وطالبنا بحرية الأديب في استعمال اللّغة بالطريقة التي تساعده على إبداع فنه، وكنا ندرك أن البشير خريف، خلافا لما ظنه البعض، لم يكن من دعاة العامية، وإن استعملها في نصوصه، واسطع حجة على ذلك هو أدبه الذي يدل على أنه كان فنانا حتى في استعمال اللّغة الفصحى.

إنّ الذي كنّا ندافع عنه في هذه القضية هو ضرورة الوعي بأنّ العاميّة ليست عدوة للفصحى لا في فكرنا ولا في واقع الممارسات الإبداعية آنذاك، وإنّه من الظلم أن نتهجم على كتابنا ممّن استعمل أساليب في الكتابة الممزوجة، في حين اننا نتقبل ذلك الأسلوب في المزج من توفيق الحكيم مثلا أو من الكتاب العراقيين أو من غيرهم.

بعض خصومنا غالى في هذه المسألة وحوّلها من نطاق الأدب إلى نطاق الشعوبية والدعوة إلى العامية لتعويض الفصحى، رغم أنّنا كنّا نعتبر، ومانزال، أن للعامية مجالها وينبغي أن لا ننكرها، فنحن نعيش العامية كل يوم، في العائلة، وفي الإتصالات وحتى في الأحلام، وللعامية تراث شعبي ضخم نحتفظ به ويشكل جزءا عظيما من الذاكرة الجماعية والوطنية في كل بلد من البلدان، وهي تشكل جزءا من الكيان الإجتماعي لا يمكن نفيه أو التفريط فيه ولا إنكاره ولا طمسه.

أنا لست من دعاة أن تحلّ العامية محلّ اللّغة العربية الفصحى، وأعتبر أن هذه دعوة باطلة، هذا من جهة ومن جهة أخرى، وفيما يتعلق باللّغة الفرنسية، فأنا من المتحمسين ومن الداعين والمدافعين عن تعليم اللّغات الكبرى في تونس، أن هناك تقاسما للأدوار ضروري للغات في ثقافتنا، فلهجتنا التونسية مجالها الحياة اليومية، ولغتنا العربية الفصيحة مجالها المدارس والآداب والثقافة والأفكار، واللّغة الفرنسية هي لنا بالوضع التاريخي الذي كنّا فيه، ونعدها مكسبا، لأنّ الفرنسية مكنتنا من أن نغوص في معرفة الغرب من خلال هذه اللغة التي وفرت لنا الإطلاع على سائر الإنتاج العالمي في الفكر وفي العلم وفي الآداب.

وحتى نطّلع ونستوعب كنه العلوم والأفكار، فإنّنا في حاجة إلى اللّغة الفرنسية، وهذه الحاجة صادرة عن إيماني العميق بأننا في المرحلة الحالية من تطور مجتمعنا، وإلى مدة طويلة أخرى، في أوكد الحاجة إلى معرفة اللّغات السائدة في العالم المعاصر.

إنّني أؤمن بهذا وأدعو إليه لا لأنّني فرنكفوني، معاذ الله، ولكن بفعل بل بضغط اِنتمائي التونسي وهويتي اللّغوية العربية، اللذين يدفعاني إلى المزيد من معرفة العالم وما فيه من أعداء لنا يهيمنون علينا وعلى غيرنا من الشعوب، وإن أتمكن من معرفة الأسلحة التي في أيدي أولئك الأعداء، وإن أعرف العلم في مصادره المباشرة والأصلية. وطبعا فكل هذا ليس محاباة لفرنسا ولغتها، إذ لو كان الأنكليز هم الذين استعمرونا بدل الفرنسيين، لكانت عندنا اللّغة الأنكليزية، إنّما امتلاك لغة ما، أمر شجّع عليه منذ قديم الزمان رسولنا الكريم، بقوله أن من عرف لسان قوم آمن شرهم... وفي آخر المطاف فإنّ امتلاك اللغات ليس حبا في تلك اللّغات وإنّما هو حبّ لتونس وحبّ للعرب، حتى نتوصل جميعا إلى التسلح بما ينبغي أن نتسلح به من أدوات تمكّننا من أن نفعل في زمننا، هذا، والحق يقال، فإنّنا نجد في اللّغات الأجنبيّة، إضافة للفكر الإستعماري الغربي القديم والجديد، ما خلفه المفكرون والمبدعون بتلك اللغات من قيم نبيلة وما أنجزوه للبشرية من

مكاسب في العلوم المتنوعة، ممّا يحتم علينا الإعتراف لهم بالفضل، هو فضل يعود للعلم الإنساني، الذي بإمكاننا الاستفادة منه لصالحنا.

التعريب ونقل العلوم :

لا خلاف حول ضرورة تعلم اللغات للإستفادة من مكاسبها ومنجزاتها، إنّما قضية اللّغة في تونس لها خصوصية ما، على الأقل في أن العربية لم تنل حقها في كافة مظاهر المجتمع، وخصوصا فيما يتعلق بتعريب المحيط والإدارة ؟

لا مانع من التعريب، بل إنّ التعريب واجب، لكن الحكمة والتبصر يستدعيان أن يكون التعريب تعريبا عصريا ينشرح له الذهن والقلب. ان تعريب البلاد بالمعنى الصحيح والمفيد عليه ان يراعي ما في العربية من جمال، وأناقة عبارة، وإشراق لفظ، وكذلك استعمال اللّغة في المحيط عبر التشكيل الرائع للخط العربي الذي له صيغ في الرسم فاتنة للعين، وليس المقصود بالتعريب ما نراه فيه من عشوائية وارتجال قبيح، مثلما تدلل على ذلك الكثير من اللاّفتات والأسماء في الشوارع، المكتوبة بخطوط بشعة وبعجمة في العبارة لا تطاق، كلّها تخلو من الجمالية وحتى من الروح العربية، وهذا نوع من التعريب يشكل ازدراء باللّغة العربية وتعسفا عليها.

إذن ما حصل من تعريب المحيط كان سطحيا ومحزنا، أما في خصوص تعريب الإدارة، فأنا من المؤمنين بتعريب الإدارة، لكن هذا يتطلب وقتا، ويتطلب جهدا وتفكيرا، فالتعريب ليس عملية آلية، ثم أن المطبوعات في كل الإدارات التونسية توجد باللّغة العربية والفرنسية، ولقد لاحظت أن أغلب الناس في تونس إذا ملأوا مطبوعة ما، عادة ما يكون ذلك باللّغة الفرنسية لا العربية !

من منّا اعترض على تعريب الإدارة ؟ ولكنّ الأمر في حاجة إلى أن يكون التعريب قائما على أسس سليمة ومكينة، بأن ينطلق من تكوين الموظفين والإداريين تكوينا مهنيا متقنا باللغة العربية، وكذلك ما يخص مضامين ذلك التكوين سواء في الإدارة أو في غيرها، فليست القضية أن نسمّي الشيء إسما عربيا، لكن القضية هي في أن نمتلك ذلك الشيء ونصنعه نحن ثم نسميه بالإسم العربي.

هناك عدة مفارقات في موضوع التعريب، منها أن بعض دعاة التعريب حينما يخرجون من نطاق الدعوة في مستواها اللّفظي، نجدهم أكثر حرصا على تسمية الأشياء التي يتداولونها بأسماء أعجمية، مع عدم تفريطهم في تزويق كلامهم المنطوق بما تيسر لهم من ألفاظ أجنبية فرنسية وغيرها.

إذن قضية التعريب ليست بالبساطة ولا بالسهولة التي يتصورها البعض من أنصار التعريب، ولنأخذ عنها مثلا في مجال التعليم متسائلين متى يكون التعريب في التعليم حقيقيا ؟ لا يكون ذلك في رأيي إلّا عندما نستوعب كنه العلوم، وعندما نعيها وندركها في أعماق دقائقها، وقتها يصبح التعريب ممكنا، أما أن نعرّب حياتنا التعليمية ونسطحها، فثمة تكون العملية عكسية.

إن ما عربناه في ميادين العلم أمر نعتبره مكسبا، وما نستطيع أن نعربه مستقبلا فعلينا بتعريبه في الحين، ولكن هناك قسما كبيرا من العلوم بصدد التقدم بحركة سريعة جدّا، تخلق معها في كل سنة من المصطلحات ما لا حصر له، وهنا يصبح التعريب والترجمة في موقع حرج، إذ تصبح العملية مجرد ترجمة فقط لتلك المصطلحات دون استيعاب المفاهيم ودون استيعاب سرّ صناعة المصنوعات، وهكذا تتحول الترجمة إلى عملية ديماغوجية لا توفر أسباب التقدم المطلوب منها... لذلك فإنّ الاستمرار في تعليم العلوم بلغاتها الأصلية أمر ضروري وحيوي، لأنه من غير المعقول أن تدرس تلك العلوم باللّغة العربية في حين أن جميع مراجعها ومصادرها باللّغات الأجنبيّة، فرنسية وأنجليزية، فما لم نشارك في خلق العلوم تبقى حاجتنا قائمة للغات تلك العلوم.

إن هذه المسألة عميقة جدّا، وتتنزل في قدرتنا على استيعاب العلوم، وحينما نصبح قادرين على صنع الأشياء إذاك نسميها، وإذاك يحق لنا الحديث عن إصالة اللّغة العربية، أما الأصالة التي بلا مضمون والمحصورة فقط في الشقشقة اللفظية، فإنّها تبعث على السخرية منّا، وهذا ما نشاهده مثلا عند أولئك الذين يستعملون السيارات ذات أسماء المصانع الغربية (بيجو — رينو — مرسداس...) ويضعون عليها، كنوع من تعريبها واسلمتها، عبارة « لا إله إلّا الله »، أو « توكلت على الله »، أو « هذا من فضل ربّي »، أو « آيات الكرسي »، أو شكل لسمكة أو الخمسة (الخ) فهل هذه الممارسات بمقدورها أن تعرّب الصناعة وتؤسلمها ؟

إن المطلوب منّا ليس ذلك، بل أنّ ننتج السيارات ونصنعها وعندها فلننقش عليها أية عبارة أو إشارة أو شعار نشاء، ولنسمها بأي إسم عربي صميم يخطر لنا... إن العالم العربي كلّه لم يقدر أن يصنع سيارة، وهو يستمر في افتعال القضايا والإنشغال بالمشاكل الزائفة والنقاش البيزنطي حول قدرة اللّغة العربية من عدم قدرتها على أن تكون لغة علوم ؟ والقضية ليست أبدا قضية لغة، لا عربية ولا غيرها، وإنّما هي قضية الإنسان وقدرته وفعاليته في العالم، وهذا الإنسان ان تحقق ككينونة وكفعل وعمل فإنّه يتحقق كلغة أيضا.

انّنا حين نتشبث بتعليم المواد العلمية بلغاتها الأصلية فذلك حبّا في العلم لا حبّا في اللّغات الأجنبيّة، ولا خلاص لنا من هذا الوضع إلا بالمعرفة والعمل والوصول إلى المساهمة في إنتاج المعرفة، وعند ذلك فإنّ لغتنا العربية تجد مكانها اللائق، ولِمَ لا تصبح أيضا منافسة للغات أخرى فيما تحتكره تلك اللّغات الآن.

في الأدب لنا إرادة حقيقة في التعريب، ودائما نجهد أنفسنا على الظفر بما يقابل المصطلحات، عبر البحث في الإنتاج العربي القديم، وعبر الإجتهاد في خلق ونحت ما يقابل المصطلحات الأجنبية، وذلك حتى نتمكن من إيجاد ترجمة عربية فصيحة رائقة فيها ذوق ودلالة وإيحاء، ولها

صلة بالتراث والذاكرة الجماعية، حتى لا يصطدم القارىء أو الطالب بالعجمة المنفرة والرطانة الموجودة في الكثير من التراجم والكتابات والتي تفسد الأذواق، وتدعي العربية وليس لها منها سوى الألفاظ، في حين أن العربية قائمة على جمالية عالية وعلى حسّ مرهف وعلى ذوق رفيع.

إجمالا، فإن اللّغة العربية لا يمكن أن تستعيد مجدها، إلّا حين ينبغ أبناؤها في جميع الميادين، بما في ذلك الميدان العلمي،ومن صفات العالم أن يستوعب العلم ويخلق له اللّفظ ويعرف كيف ينحته، أو كيف يترجمه قياسا على الأساليب اللّغوية العربية، حتى يخرج اللّفظ عربيا صرفا، وينسى أصله الأول في لغته التي جاء منها.

لقد شاركت في اجتماع باللالكسو حول مشروع التنمية الثقافية الشاملة، وكانت من بين المحاور مسألة الترجمة، وكان رأيي في ذلك أن هناك مسعى لجعلنا أمة تراجم ! في حين أنّه ليس مطلوبا منّا الترجمة بل المشاركة في خلق العلوم، كلنا في ميدانه، يسعى بقدر علمه إلى نقل العلم من الغرب إلينا، وفي نقل العلم يجتهد في صياغة ما يعترضه من مصطلحات حتى تتراكم عندنا الأعمال، ويأتي اليوم الذي نصبح فيه خلاقين للمصطلحات والمفاهيم بلغتنا.

ظاهرة الصفات والألقاب :

إنّ ظاهرة التبعية الثقافية والفكرية لا تقتصر فقط على المصطلحات والمفاهيم وما يستتبع ذلك من فوضى في الترجمة وفي الاستعمال، وإنما هي تتجاوز ذلك حتى إلى الصّفات والألقاب التي لا دلالة لها تقريبا في المخزون الثقافي الجمعي، من ذلك لقب ــ الدكتور ــ. الذي أصبح يسبق الكثير من الأسماء والتوقيعات.. فما هو رأيك في هذه الألقاب التي تستعمل في أغلب الأحيان لغايات التباهي والتفاخر، والتعمية بسلطة اللّقب ؟

هذه آفة كبرى أتتنا من الشرق العربي، وكنّا نظن أنفسنا في منجاة عنها، محصنين ضدّها، إلّا أنّنا وقعنا في حبائلها وشراكها، وهي ظاهرة يصدق عليها المثل : « كالهر يحكي انتفاخا صولة الأسد »، وإنّه كلّما تورمت الألقاب وكثرت قلّ مدلولها.

ظاهرة ألقاب الدكاترة والأساتذة وحتى المثقفين موجودة مثلا عند الإيطاليين وتأثر بهم في ذلك المصريون، وربما توجد هذه الظاهرة عند الألمان، ولكن في الثقافة العربية الإسلامية يوجد العالم بلا ألقاب ولاتوشيحات، ثم ان اللّقب حتى في الثقافات الراقية ولدى كبار المثقفين أمر يدعو إلى السخرية، فهل من الممكن مثلا أن نقول عن « فاردينون دي سوسور » أنّه دكتور، أو أن نقول الدكتور « سارتر » أو الدكتور « جاكبسون » أو الدكتور «ماركس » أو الدكتور « ابن خلدون ».!!؟ هذه ألقاب لا معنى لها بالحساب العلمي والمعرفي، وقد صارت عملة بائرة لا في سوق العلم وسوق الجامعات وحدها فقط، بل حتى في سوق المجتمع...

ربما كان الإستظهار بالألقاب يفيد من يبتغي المناصب والوجاهة الإجتماعية، لكن الأمر في مجتمع مثل مجتمعنا أصبح لا ينفع معه أمثال هذه الصفات والألقاب، فإذا كان المرء عالما فسيكون لدى عامة الناس عالما يحظى بالاحترام، وفي صورة ما إذا كان له اشعاع في ميدان علمه، يصبح معه القوم يشيرون له بالبنان. أما إذا كان المرء متوسطا في ميدان علمه واختصاصه فإن لقب الدكتور لا يزيده علما على علم.

ففي مجال المعرفة فإن القضية ليست قضية القاب، بقطع النظر عن أن الألقاب المتداولة الآن مثل « الدكتور » هي ألقاب أعجمية، ولكن القضية هي بحقائق الأشياء وليست بأسمائها، وهناك نزعة غالبة عندنا تعلو فيها الأسماء وتطمس المسميات، أو تفترق الأسماء عن مسمياتها، وهذه ظاهرة كبيرة في مجتمعاتنا المتخلفة، ونجدها في أغلب مناحي الحياة، فمثلا

كل البلدان العربية لها مجالس نيابية على غرار ما هو موجود في البلدان الراسخة القدم في الديمقراطية، لكن هل بإمكاننا أن نقول أن تلك المجالس النيابية هي فعلا مجالس نيابية، وهي فعلا تنوب الناس وتعبر عنهم ؟!؟

إن الاسم لا يعوض بأية حال من الأحوال الشيء، وان الشيء هو الحقيقة الأولى والاسم يأتي في مرتبة لاحقة، ونحن عوض أن نستمر في الإغتراب في الأسماء والألقاب والصفات، علينا أن نمتلك جواهر الأشياء أولا ويمكن حينذلك أن نستغني عن الألقاب من الأساس.

ندرة الإنتاج التونسي من الكتب :

استاذ توفيق بعد هذه التجربة الثقافية والجامعية الطويلة التي عشتها، نعجب من كونك لم تصدر ولا كتابا واحدا يخصك حتى الآن.! والعجب لا يتعلق بشخصك فقط، وإنما يطول أغلب المثقفين التونسيين. إذ هناك حالة غريبة في الثقافة التونسية وهي ندرة إنتاج المثقفين التونسيين للكتب والمؤلفات، بالمقارنة مع غيرهم... فلو بسطت لنا رأيك في هذه المسألة انطلاقا من تجربتك الذاتية ؟

من خلال تجربتي بإمكاني القول أن هناك عوامل شتى ساهمت في عدم نشري لأعمال تأليفية شخصية، ومن بينها عامل أساسي يمثل اختيارا من اختياراتي الفكرية، وقد ناقشني الكثير من اخوتنا من رجال الصحافة ورجال الأدب فيه. وهو تشددي، ربما تشددا مفرطا، في كل ما يتعلق بالمكتوب.

أنا بحكم المهنة أكاد أدرّس يوميا وأحاضر وأشارك في الندوات. وفي التدريس عندما تلقي الدرس أو المحاضرة بإمكانك، فيما بعد، أن تراجع وتعدّل وتضيف وتعقب. أما في المكتوب إذا كتب، فالمراجعة تصبح أصعب. ثم إنني أعتقد أنّه لا ينبغي أن يخرج منّي إلى الناس شيء إلّا إذا

كانت فيه فائدة محققة أو فيه جديد لا ينكر، أو فيه طرافة تستملح، في نصوص على مستوى من الجودة بحيث ارتضيها، حتى ولو كان نصوصا قليلة فهي عندي أحسن من الكثرة بلا فائدة.

لقد كان في إمكاني أن أجمّع دروسي الكثيرة وأنشرها على الطلبة وعلى الجمهور المثقف، هؤلاء الذين يضعون فيّ ثقتهم، وهي ثقة عزيزة على نفسي وتضعني أمام مسؤولية أخلاقية كبيرة تمنعني من أن أعطيهم من نفسي إلّا الشيء الممحص الذي ينفع ويبقى. إنّني لست ممن يستسهلون التجميع والنشر.

أنا أمام تلك المسؤولية أحس بالتهيب والاحراج، وهي تضعني دوما في مواجهة مع نفسي. فمثلا الدروس التي ألقيها على الطلبة يتلقفها هؤلاء بلهفة كأنّها من قبيل الحقائق، وهذا ما يجعلني في خشية من أمري، وفي خوف من هذه المسؤولية التي تتطلب حرصا شديدا في تنخيل الأمور وتركيز الذهن على دقائق في العلم تساعد على المعرفة والفهم، وتوسع من الأذهان وتسمح بالتطور.

إنّ قضية المؤلفات والكتب في الثقافة العربية المعاصرة ينبغي علينا ان نقف عندها طويلا، لأن هناك الكثير من الكتاب والمؤلفين ينساقون في مباراة محمومة حول من ينتج كمية من الكتب يتفوق بها على الآخرين، وذلك في اهمال فظيع لنوعية الإنتاج.

فيما يخص الكتب العربية، ما عدا الابداعي منها، أقول عنها بصراحة، أنها مع كل أسف، لا تحتوي من شروط الكتب سوى الاسم المطبوع، وأنا لي خزانة هائلة فيها مئات الكتب المصنفة على أنها بحوث ودراسات وتصل أحيانا إحجامها إلى 300 صفحة، وأنا نادم على شرائها، حيث أن أغلب ما قرأته منها لم أعثر فيه على أفكار جديدة وأصيلة، وإنّما هي لا تعدو كونها تلخيصا أو عرضا أو تقديما لنصوص أخرى... فإذا كان هذا هو المقصود بتأليف الكتب، فإنّه كان في إمكاني أن أؤلف منها الكثير، لكن ليس ذلك من إهتمامي.

أما فيما يتعلق بما أسميته ندرة إنتاج الكتاب التونسيين للكتب فالأمر هو حسب رأيي يعود لصعوبة الإبداع الفكري أو الإبداع الأدبي أو الإبداع العلمي، فالإبداع ليس بالشيء المتيسّر، وحتى في أوروبا الآن، ومنذ سنوات ــ وهذا ما يعرفه زملائي في الجامعة التونسية ــ قد توقفت حركة الإبداع عندهم في علوم الإجتماع وفي اللّسانيات وفي النقد الأدبي وفي الفلسفة (الخ...) بعدما كانت تلك الحركة نشيطة ومتوهجة، عن طريق رموز في جميع المجالات ومنها علم اللّسانيات وأعلامه مثل « سوسور » ومعه « جاكوبسون » و « شومسكي » و « مرتيني ».

لكن عليّ أن أوضح أن كلامي السلبي عن الكتب العربية لا يعني أن العقل العربي غير ناشط، فبين زحام الكتب نجد نصوصا فيها الكثير من الإجتهاد الكبير في الكثير من الميادين، وتلك النصوص هي التي تساهم في تكوين مكتبة عربية عصرية لا بأس بها، تحتوي على العلوم والآداب والفلسفة والسياسة، عبر نخبة من المؤلفات تكوّن زبدة العطاء العربي في عصرنا هذا، تُفرَزُ من بين خضم كامل من المنشورات والمطبوعات والكتب التي لها جدوى آنية وعابرة، والتي لا تبقى ولا تصمد، وسريعا ما يطويها الزمن، وهي ليست من العطاء الذي يؤسس في أيّ من ميادين المعرفة والفنون. في حين إنّنا مطالبون بالتأسيس وذلك للمشاركة في صياغة هذا العالم، إنطلاقا من الذاتي فينا، وبأن نعطي ونصنع شيئا عربيا جديدا يكون هو مساهمة العربي في سير العالم وسير ثقافته وحضارته. هذا أمر لا بد منه رغم أنه ليس باليسير... على كلّ، أنا متشبث بهذا الموقف وهذه الفكرة. وأيضا متشبث بأن يكون لقب « الأستاذ » خلاف الألقاب الأخرى التي ليس وراءها تمكّن، عنوانا على العطاء الطريف، وانه ــ والحمد لله ــ عندنا في تونس رؤوس فكرت في اللّغة وفي النحو وفي المعجم وفي النقد وفي البلاغة، وربما تفكر في الفيزياء وفي الطبيعيات، وإن شاء الله تفكر في الالاهيات وفي الإسلاميات، حتى تنشأ الثقافة المرجوة والموثوق

بها علميا، والتي تجدد المعرفة وتفتح سبل التقدم، وتعود لنا منها الطمأنينة والثقة بالنفس على أننا قادرون على المشاركة الفعلية في العالم المعاصر... إذن فالمطروح أن يكون الأستاذ في الجامعة التونسية كالأستاذ في جامعة « هارفارد » أو « السربون » ندّا له تعرّف به آراؤه أو مذهبه أو اكتشافه. هذا دون أن ننسى ما للأجانب من الوسائل والأدوات والإمكانيات ما ليس لدينا، فنحن نعمل في ظروف متخلفة، نهدر فيها الكثير من الوقت، ونضيّع فيها الكثير من الجهد، بدون طائل ولا فائدة، وليس لنا لا الوضع المادي ولا الإداري ولا المعدات ولا حتى المناخ العام المشجّع، بما من شأنه أن يتيح للعقول بأن تعمل وتعطي خير ما عندها بأيسر الجهود والتكاليف.

مجلة التجديد في أوائل السّتينات :

لقد شاركت في إصدار مجلة « التجديد » الثقافية في أول الستينات مع مجموعة من المثقفين التونسيين البارزين، ويبدو أنه كان لتلك المجلة مشروع ثقافي، لم تتح له الفرصة أن يتواصل، بدليل أنّ بعد صدور بضعة اعداد من مجلتكم احتجبت... وبودّنا أن نعرف الأسباب التي دفعتكم أولا لإصدار مجلة ثقافية، خصوصا أنّه كانت هناك مجلة « الفكر »، كما نريد معرفة طبيعة المشروع الثقافي الذي كنتم تعملون على خدمته، وكذلك نوعية الأشخاص المشاركين في تأسيسها وفي هيئة تحريرها، ثمّ دواعي احتجابها أو توقفها ؟

فكرة إصدار مجلة « التجديد » كانت تختمر في أذهاننا، نحن مجموعة من الطلبة التونسيين، عندما كنّا نعدّ مناظرة التبريز في فرنسا، وكان من بيننا صالح القرمادي الذي كانت له علاقة متينة بالمنجي الشملي، زميله في بوردو، ولما التقينا في باريس خامرتنا فكرة إصدار مجلة ثقافية في تونس،

وكانت بداية الفكرة في سنة 1959، وحين عدنا إلى تونس بدأنا نعمل على تجسيم الفكرة إلى مشروع ثقافي كامل، كان يقف وراءه نوع من التحالف السياسي، ليس بالمعنى الفج والرخيص للسياسة، وإنما بمعنى أن هناك عناصر مثقفة تقدمية في الحزب الدستوري وعناصر شيوعية وأخرى تقدمية مستقلة، وكان مجموع هؤلاء متحالفين، ويريدون أن يعطوا في فاتحة عهد الِاستقلال مساهمتهم الخاصة في تنشيط الحياة الثقافية والفكرية التونسية.

هذه هي الخلفية العامة التي ساعدت على تأسيس مجلة « التجديد »، وقد سميناها بذلك الإسم لطموحنا في المساهمة في تجديد البلاد، وفي معاضدة حركة البناء والتشييد التي كانت تقوم بها الدولة التونسية الفتية على جميع الأصعدة الِاجتماعية الأخرى، وكان العنوان موافقا لروح تلك الفترة.

إن مؤسسي مجلة « التجديد » هم ثمانية، وكان المدير المسؤول الصديق والزميل المنجي الشملي، الذي كان من الحزب الدستوري ومعه من نفس الحزب عبد القادر المهيري والشاذلي الفيتوري والبشير التركي وعبد المجيد ذويب، ومع هؤلاء الخمسة كنت أنا وصالح القرمادي من الحزب الشيوعي، ومعنا محمد العواني، تقدّمي حرّ. وقد كوّنا هذه الكتلة للعمل على تنشيط العطاء الثقافي، ولم يكن في نيتنا مزاحمة مجلة « الفكر »، وصدر أول عدد من مجلتنا الشهرية سنة 1961.

فيما يختلف مشروع مجلتكم عن المشروع الثقافي لمجلة «الفكر»؟

مجلة « الفكر » أتت مع الإستقلال، وهي مجلة شبه رسمية، في حين أننا أردنا أن نؤسس مجلة ثقافية فكرية تقدمية، لا هي رسمية ولا هي معارضة، مجلة مستقلة غايتها أن تكون منبرا حرّا لتعميق الطرح الفكري والأدبي والفني، دون أن تكون موالية لأيّة جهة سياسية أو ايديولوجية

كانت، ولا إلى أي تيار فكري سائد، هدفها إشاعة المبادىء التقدمية الإنسانية والجماليات والفنون العصرية، وهي بذلك تمثل مشروعا لمجموعة من الأصدقاء الذين لم تكن بينهم تحالفات ظرفية، وإنما بينهم هموم ثقافية مشتركة يختلفون، ولا شكّ، في مقاربتها وطرحها، إلّا أنه يجمع بينهم هاجس التجديد والبحث عن الأفضل والأنفع.

تذكر أن المجلة كانت مستقلة رغم أن أغلب مؤسسيها غير مستقلين، فكيف حققتم هذه الإستقلالية التي تبدو على شيء من الإلتباس ؟

عند صدور العدد الأول من مجلتنا تمّ استقبال مشروعنا من قبل السلطة الحاكمة بنوع من التفتح والمرونة، عدا أولئك المتعصبون الذين تجدهم دوما في السلطة، والذين أبدوا معنا نوعا من الإحتياط والتحفظ، لكن نحن لم نكن فعلا تابعين في ممارستنا الثقافية لأيّة جهة سياسية كانت، وقد أكدنا ذلك من خلال المواد التي نشرناها في المجلة، ومنها حديث جيّد مع أستاذنا محمود المسعدي، الذي كان وقتها وزيرا للتربية القومية، وكذلك حديث آخر مع أحمد بن صالح، ومعنى هذا أنّنا كنّا نتعامل بحرية صريحة نسبيا تجاه السياسية الرسمية، دون أن ندخل معها في صراع، وإنّما موقفنا منها كان موقف مصارحة، وفي واقع الأمر لم نكن مشغولين بما هو سياسي، وإنّما مرادنا كان المساهمة في تأسيس الحياة الثقافية، والمثل الذي كنّا نحاول النتسج على منواله، هو دور مجلة « المباحث » التي أسسها وأدارها الأستاذ محمود المسعدي في عهد الإستعمار والتي توقفت سنة 1947، وكنّا نريد أن نتمثل تلك التجربة، من حيث أنّنا جيل جديد ينبغي أن ينهض بمهمة تأسيس مجلة جديدة يبلور فيها أفكاره الجديدة.

ولما كانت أغلبية المشتركين في مجلتنا هم من أساتذة العربية الذين تتلمذوا على الأستاذ محمود المسعدي، وعلى من هم في جيله من الأساتذة،

فقد كنّا نتطلع إلى تقديم ما هو طريف فينا من أفكار وخيال، على غرار الذين سبقونا، وقد بادرت أنا بكتابة مقالات حول أدب علي الدوعاجي، وصالح القرمادي أنشأ قصصه حول « سعيد أو بذرة الحلفاوين » وكتب مقالات حول التفكير عند ابن رشد، والمنجي الشملي كتب مقالات وافتتاحيات حول الطاهر الحداد وفكره الإجتماعي، وأبو القاسم كرّو اهتمّ هو الآخر بإرجاع الإعتبار للطاهر الحداد (الخ...) وكنّا بهذا المسعى نحاول أن نحدد لأنفسنا ولثقافتنا مراجع فكرية وأدبية، عبر استدعاء رموز فكرية وطنية. ومحاولة قراءتها وإبرازها لتحديد اعلام ثقافية قادرة على اثراء حياتنا الذهنية الروحية.

وقد لقينا كثيرا من المآزرة والمساندة من طرف العديد من المثقفين والأدباء التونسيين، وأذكر أن منور صمادح نشر عندنا قصائد شعرية، وكذلك مصطفى الفارسي الذي نشر بعض قصصه، وكان يتردد على مقر مجلتنا فريد غازي، وقد تمتعت مواد المجلة بحرية المطارحات الفكرية، من ذلك النقاش الذي دار بين فريد غازي والشاذلي الفيتوري حول مفهوم الإشتراكية وحول الدولة العباسية (الخ...).

في عام 1962، بعد سنة تقريبا من صدور العدد الأول من مجلتنا، وقعت مؤامرة سياسية ضد الرئيس الحبيب بورقيبة، من طرف عناصر من الجيش وعناصر من اليوسفيين القدامى وعناصر من صوت الطالب الزيتوني، وزجّ بالحزب الشيوعي في هذه العملية التي لم يكن له فيها أي دخل ولا ذنب، وقد كان الحزب الشيوعي يصدر في ذلك الوقت جريدة أسبوعية بالعربية اسمها « الطليعة » ومجلة شهرية يديرها الدكتور سليمان بن سليمان، الذي كان من القادة الدستوريين القدامى، ولكنه صديق الشيوعيين، واسم المجلة هو (La tribune des progrès).

لقد زج بالحزب الشيوعي دون أن يقع اتهامه بالمشاركة في المؤامرة، لكن نظرا لمواقفه المعارضة، الحادة أحيانا، للسياسة الرسمية، فقد اتّخذ من

المؤامرة السياسية فرصة لتجميد نشاط الحزب، وتجميد منشوراته، ومن جرّاء ذلك شهد أفراد من أسرة تحريرنا من الذين ينتمون إلى الحزب الدستوري، ضغوطا من طرف السلطة، واشتدت تلك الضغوط بمناسبة المؤامرة المذكورة، وذلك بهدف إيقاف تجربة هذه المجلة المستقلة، واثر ذلك اجتمعت أسرة التحرير فيما بينها مرتين، للنظر في المستجدات، وساد بيننا الإختلاف، فالشق الدستوري كان يميل إلى ضرورة تجميد نشاط المجلة، الى أن تصفو الساحة السياسية وينجلي الأمر، في حين أننا كنّا، أنا وصالح وزميلنا المستقل، ندافع عن ضرورة الإستمرار في الصدور، وعدم الإرتهان للمتغيرات السياسية لطبيعة مجلتنا الثقافية الفكرية المستقلة... ولكن للأسف فإن المجلة توقفت بتأثير الشق الأول، رغم أنّه ليس هناك قرار سياسي ولا بوليسي بتوقيفها لغاية الآن، وهكذا وقع قصف تجربة جميلة من تجارب النشر الثقافي في بلادنا.

المثقف والجنون :

أنت من القائلين أن الثقافة ينبغي أن تكون غير مهادنة ولا موالية، وعليها أن تكون تواقة للتجديد والتغيير، والبحث المستمر عن الآفاق والقيم غير المعهودة ولعلك لخّصت هذا الفهم للثقافة ذات مرة بقولك أن الثقافة هي جنون ! هل بإمكانك أن توضح ما هو المقصود بالجنون في الثقافة ؟

نعم ان الثقافة هي ضرب من الجنون، أي بمعنى أنها تضيق وتموت عندما تتقوقع فيما هو سائد، وتتشبث بما هو واقع في ملموسيته. والمثقف الحقيقي ليس هو الذي يكرر الواقع ليؤبده، وإنّما هو ذلك الذي يعيش الأفكار بعد تجريدها من الواقع، ويمضي ينفق عمره في تنخيل وتمحيص المفاهيم التي من خلالها يريد السيطرة على الواقع، ومن يقوم بهذا لا بد أن

تكون به لوثة تقتضي منه حبّا شاذا للثقافة، لا تقدر معها مغريات الحياة، مثل المال والجاه والمناصب واللذائذ، أن تسقطه في حبائلها...

أنا لست زمّيتا، ولا المثقف يجب أن يكون زميتا، كثيبا في معارفه وقنوطا في مفاهيمه وتجريداته، ومتجهما مع الحياة، وإنّما عليه أن يدرب نفسه ويوطنها على الإستعداد الدائم لتقديم التضحيات في سبيل المعرفة، وهي تضحيات ضرورية، تشكل ضريبة الثقافة وضريبة معاناة المعاني والأفكار. وحين يباشر المثقف « حرفته » مع تقديم تلك الضريبة من التضحيات، فإنّه يبدو كالأبله في معادلات وقيم مجتمعه السائدة، التي لا يقدر أن ينجو منها كلية، خصوصا حين يتفق له أن يطرح على نفسه التساؤل حول أيّهما أجدى لحياته، هل أن يخوض مع الخائضين، ويحوز على نصيبه من الدنيا ومن المناصب بشروط مجتمعه، أم أن يستمر في معالجة المثل ومعاناة القيم والتدقيق في الأصول، مع ما يتطلب ذلك من جهد وتفرغ كامل وترفع عن المغريات ؟

إن الثقافة تتطلب من الذي يريد أن ينخرط فيها، ويذهب في مساراتها المتشبعة بعيدا، أن يتمتع بروح عالية من نكران الذات، وان يتحلّى بنوع من الزهد (وهناك قولة عربية تفيد أن من عارض السلطان زهد في الدنيا — والسلطان هنا بكل المعاني، أي السلطان السياسي والسلطان الإجتماعي والسلطان الإخلاقي ...).

إذن لا بد أن يتوفر للمثقف نوع من الشغف بالثقافة يقارب الطقوسية، وهي طقوسية الفكر والأدب، لكونهما مجالين حيويين لا تستطيع أمّة من الأمم أن تعيش إلا في ثرائهما الإبداعي، وإلا فحياتها ضحلة فقيرة... وكما هو ليس بخاف، فإن تعاطي الفكر والأدب شيء هامشي في المجتمع، ولذلك فلا يقدم على هذين الميدانين الساميين سوى أناس خارجين على العادة، يقدمون على الشقاء بلا اكتراث ولا تهيّب، لأنهم قد اختاروا طريقا ليس سهلا بالمرة، هو طريق العلم وطريق الفكر وطريق الأدب، وهو طريق لا يؤدي إلّا إلى سوق ضيقة في البلاد، نادرا ما تعلو قيمة المنتوج فيها !

فهناك تسخيف للثقافة ولانتاجها، خصوصا في المجتمعات الإستهلاكية التي تطغى عليها القيم النفعية، والتي لا تتأخر عن التساؤل باستخفاف واحتقار عن الشعر مثلا وعن الذين يكتبونه والذين ينقدونه والذين يدرسونه... ولا منقذ من هذا، أي لا منقذ من أن تصبح حياتنا بهائمية قاحلة، سوى أن تزوّدنا الحياة وبطون الأمهات دوما بأناس من طبيعة خاصة، يكونون منذورين للإبداع والعطاء الجديد الحي، أناس يترسخ فيهم أعتقاد عميق بأن ما يفعلونه هو قيمة كبرى تساوي قيمة المال والسلطان، بل تساوي قيمة الحياة نفسها، حتى وان أنكر عليهم ذلك المجتمع.

انّه حينما تطغى القيم النفعية على المجتمع، فإنّ ذلك المجتمع يهمل ويبخص حق الإبداع، وتصبح مفاهيم الجدوى والنجاعة والكسب والمصالح العاجلة الملموسة الذاتية تطغى على العقول، حتى في أعلى المستويات، ويقع إذاك استصغار لرجال الفكر ورجال الأدب والثقافة، خاصة إذا امتنعوا عن أن يكونوا أدوات مسخرة لرجال المال أو رجال السلطان.

وإذا استطاع المثقف أن ينتصر في صراع قيمتي المال والجمال، النفعية والإبداعية، فإنّه يكون جديرا بصفته كمثقف، ويكون قد حقق لنفسه راحة الضمير، لكونه ساهم من موقعه العظيم الحيوي في دفع بلاده إلى الأمام وإلى الأعلى، وفي تطوير الإنسان.

وهذا أمر كما هو معروف محفوف بالمخاطر، لأن المثقف انسان مقلق، جالب للقلق لنفسه وللآخرين، وهو باستمرار يحيى من خلال طرح القضايا ومن خلال توليد التساؤلات وخلق المشاكل. في حين أن رجل السياسة مثلا يريد أن تمرّ الأمور بسلام واطمئنان وطاعة، وكذلك فإن رجل المال يريد أن تدور الدواليب بسلام وثبات واستقرار، إلا أن لمفكر أو الأديب هو بطبعه إنسان مشوش، لا حبّا في التشويق والتهريج، وإنما لأنه دائما يبحث عن العلّة وبنت العلّة، وهو في موقع يتمتع فيه بمسافة نقدية

في النظر إلى الأشياء، ولذلك فإنّه لا يقبل الأمور على علّاتها، ولا يقبل الخطابات والتوجيهات والمخططات بتسليم، إنه ينظر نظرته النقدية الفاحصة المشكاكة، التي تمحص الأقوال والأفعال، وتلك هي مهنته ومهمته، وهذا ما يجعل السلطة بمختلف مستوياتها لا تنظر للمثقف إلا بمنظارين، فاما الترغيب، واما الترهيب، (فاما ذهب المعز وإما سيفه) وإذا جرّبت معه الترغيب ولم ينفع، فإن الترهيب هو وسيلتها، والترهيب يتخذ صورا عديدة، منها التهميش للمثقف أو لما يدعو إليه المثقف، والمقصود بدعوة المثقف، ليس الدعوة الإيديولوجية، وإنما الدعوة الفكرية، كقيمة الفكر وقيمة النقد، وقيمة التساؤل وقيمة الحيرة.

هناك من جهة انسان عمل، يريد أن تتم الأمور في انضباط، واحيانا فيما يشبه التنفيذ العسكري، عبر التوجيه واتخاذ القرارات والأوامر، وهناك من جهة ثانية إنسان، من طبيعته ومن تكوينه، أنه يسأل ويتوقف عن كل شيء يقلبه ويتمعنه ويفلسفه.

وإنّني عندما وصفت الثقافة بالجنون، لم أفعل ذلك بصورة استعارية أو مجازية، وإنما لأن هناك الكثير من المثقفين، فنانين وأدباء ومفكرين وفلاسفة، انتهوا إلى الجنون الفعلي، والكثير منهم انتهى إلى الإنتحار المادي... إن المثقف والفنان هو رجل المعاناة في المجتمع، وبينه وبين ذلك المجتمع صراع طويل ودائم، وهذا ما ثبت طيلة التاريخ، وبينهما جدلية دائمة معقدة، ونلاحظ أن المجتمعات لا تعترف بمبدعيها ومثقفيها إلا بعد موتهم، وكما يقول الأديب التونسي علي الدوعاجي : (عاش يتمنى في عنبة مات جابولو عنقود)، وخير مثال في هذا السياق هو أبو القاسم الشابي، الذي كان في عصره وفي مجتمعه شبه منبوذ، ومات وحيدا، ولكنه لما توفي وقع تكريمه وتمجيده وتبني أشعاره وآراءه.

كذلك فإن الحياة الراهنة في البيئة العربية، تنطوي في حدّ ذاتها، على قضايا معقدة ومشاكل متشعبة تدفع الإنسان العادي إلى الجنون، فما

بالك بالمثقف والمبدع، الذي إذا أقام التفكير وتعمق في التأمل، واستغرق في قضايا المجتمع وفي قضايا الكون، وانغلقت عليه دوائر التجريد، واستحوذت عليه معاشرة الرموز والمعاني، فإنّه يصاب بالقطيعة مع المجتمع، والقطيعة في ذاتها نوع من أنواع الجنون. وفي رأيي فإنه لا منقذ من هذا المصير سوى أن يحافظ المثقف دوما في بحثه وانتاجه وإبداعه على ما يربطه بالمجتمع، أي بمعنى أن لا يستغرق في الإنعزال والمونولوغ، وإنما عليه أن يقيم الحوار مع محيطه، ليصبح لجنونه معنى الإبداع لا معنى المرض !

صالح القرمادي، نموذجا للمثقف التونسي

من الشخصيات الثقافية التي كانت تتمتع بحضور بارز في مجال الأدب والفكر وكذلك في رحاب الجامعة، فضلا عن السياسة، هي شخصية المرحوم صالح القرمادي، الذي سبق أن وصفته لي بأنه شقيق لروحك... إلا أنك كنت تتفادى الحديث عنه من اثر فجيعة الفقدان التي أصابتك اثر حادث وفاته المحزن والملتبس ! فهل تفضلت، بهذه المناسبة، بتقديم ما تسعفك به الذاكرة من انطباعات وذكريات عن عالم اللّسانيات القاص والشاعر والفنان صالح القرمادي ؟

في أوائل الخمسينات، زمن دخول بلادنا في المعركة الفاصلة مع الإستعمار، كنت اشتغل في معهد الصادقية بخطة قيّم، وكانت من مهامي القيام بدور الوسيط بين الإدارة والتلاميذ، وكان صالح القرمادي تلميذا في سنته النهائية بالتعليم الثانوي (السنة السابعة). عرفته في البداية عن البعد، وبشكل غير مباشر، فقد لفت اهتمامي بسلوكه ومظهره المتميزين، وبعلاقته الغريبة بالوقت. كان يحضر للمدرسة في تلك اللحظة التي لا تعرف معها هل أنه جاء متأخرا أم هو في الوقت بالضبط ! ومجيئه كان يتم بخطى ثابتة

ومعتدة، في سير يقارب التمهل والترنح، وفي كساء به لياقة وأناقة، بما يضفى على هيئته كلّها نوعا من البهجة والنخوة، وكان يمرّ أمام مكتب الناظر ويلقي السلام في أدب.

كانت من طبيعة وظيفتي تعويض من يتغيب من الأساتذة لشأن عاجل مع الإدارة، وذات مرة دعيت إلى تعويض أستاذ الفلسفة الذي طلبه المدير، ولما دخلت قاعة الدرس صادف أن وجدت تلميذ السنة السابعة صالح القرمادي واقفا قبالة الصبورة منتهيا من كتابة جملة بالفرنسية تقول : « في ماذا تختلف القرمادية عن العيارية ؟» والعيارية نسبة إلى الشاذلي العياري، الذي كان صديقا وزميلا، في نفس القسم، لصالح القرمادي، وكانت بينهما، إلى عمق الصداقة، منافسة فكرية وذهنية، ومن طرافة صالح أنه اغتنم فرصة غياب استاذ الفلسفة ليحول درس الفلسفة الإعتيادي إلى درس فلسفة من نوع آخر، تتواجه فيه « القرمادية » نسبة إليه، مع « العيارية » نسبة إلى صديقه وزميله... وعند دخولي قاعة الدرس توقف صالح وهمّ بالرجوع إلى معقده، إلا أنني استطرفت الأمر وطلبت منه مواصلة ما بدأ فيه، فمضى يشرح مبادىء ما نسبه إلى نفسه من نظرية « قرمادية » في نوع من التفكه، وكان الشاذلي العياري يردّ عليه ويناقشه من مقعده في وسط القاعة، وانتهى الأمر الذي دام بينهما قرابة العشر دقائق بعودة الأستاذ... وهذه الحادثة جعلني ألمح مبكرا في شخصية صالح القرمادي روحا من الطرافة، وامكانيات من الذكاء غير خافية.

انهى صالح في تلك السنة تعليمه الثانوي بالحصول على البكالوريا، وتم تعيينه قيّما في معهد خزندار الذي كان عبارة عن مبيت للتلاميذ، ويتبع اداريا مدرسة الصادقية الأم الموجود بالقصبة، وبعد ما يقارب السنة من غيأبه عن نظري، فوجئت به في يوم من الأيام يدخل عليّ في نادي الحزب الشيوعي، الذي كان مقره في 22 نهج الدباغين، وكنت بصدد اعداد مواد صحيفة من الصحف الحزبية الشيوعية، التي كانت كل واحدة منها تتعرض لمصادرة فنعوضها بأخرى، وكان صالح في رفقة مجموعة من أقرانه

الشباب، حوالي ستة أشخاص، وطلب منّي بطاقات انخراط حزبية له ولمن معه، ففوجئت ثانية، لأنني لم أكن أعرف أن لصالح والذين معه اهتماما بالسياسية، وخاصة سياسية الحزب الشيوعي، لكنه حدثني بأنه جاء الشيوعية عن طريق الماركسية، وجاء الماركسية عن طريق الفلسفة، وجاء لكل ذلك بمفرده، دون تأثير من أحد، فحتى أستاذه الفرنسي الذي درس عنه الفلسفة لم يكن ماركسيا، وإنما هو مسيحي تقدمي.

بانخراطه في الحزب توثقت علاقتي به، وزادت تعمقا اثر انتقاله للدراسة في فرنسا بمنطقة « بوردو » ثم بباريس حيث التحقت به وزاملته في التحصيل على التبريز، وكذلك في العمل ضمن الخلية الشيوعية التونسية في باريس، وقد ساعده ذهنه المتوقد الخلاق على النجاح في التبريز في الدورة الأولى بترتيب احتلّ به رأس قائمة الناجحين.

ان الإنطباعات المباشرة التي يتركها صالح القرمادي في نفوس الذين عرفوه تبدأ منذ الوهلة الأولى، لقد كان شخصا تونسيا شعبيا في جميع سيماته وخصائصه، متشبعا بإرث أرباض ودروب وأحياء مدينة تونس الشعبية، يظهر ذلك في سلوكه وفي ذوقه وفي طريقة كلامه وحتى في أسلوب تفكيره، بما يضفي عليه إخلاصا شديدا لمنبته واعتزازا راقيا بأصوله التونسية الشعبية، بصورة خارقة للعادة، لم ينقص فيها تدرجه في العلم ولا في المكانة الإجتماعية شيئا، ولا تحولت عنده إلى فلكلور ولا إلى ابتذال، وإنّما كانت صفة الشعبية فيه تجري مجرى السليقة والعفوية، وتجلت في أحاديثه وفي أساليب تدريسه وفي أجواء نصوصه الإبداعية وفي فذلكاته وفي غنائه وشطحاته.

القرمادي وعلم اللّسانيات :

كان صالح القرمادي صاحب ذهن وقاد، نزّاعا إلى التفتح والتجديد، وقد واتاه الحظ حين درس في جامعة بوردو التي كانت سباقة في تدريس

علم اللّسانيات، وشغف القرمادي بهذا العلم واستوعبه واتقنه، وكان له الفضل في تأصيله في المناخ الجامعي التونسي، سواء في معهد الدراسات والأبحاث الإجتماعية الإقتصادية أو في الجامعة التونسية، وهو يعدّ أوّل من درس علم اللّسانيات في تونس بمعناه العلمي.

إنّ تفوق صالح القرمادي في علم اللّسانيات لا يعود فقط إلى دراسته الباريسية، وإنّما إلى غرامه المبكر باللّغات، وتوقه للإلمام بها، فقد درس العربية في نفس الوقت الذي درس فيه الإنقليزية، وحاز على اجازتين في اللّغتين، إضافة للّغة الفرنسية، وتعلم بعد ذلك شيئا من الروسية، وذهب في تربصات إلى ألمانيا لتعلم اللّغة الألمانية، وكان يتتبع أيضا اللّغة الإسبانية وكذلك الإيطالية.

لقد كان شديد الشغف والولع باللّغات، متأملا ومنقبا فيما بينها من اختلافات ومن اتّفاقات، ومن جذور مشتركة معلنة أو مطموسة أو بعيدة، ومن انحرافات وتحوّلات، وكان عبر اللّغات يسبح في الحضارات التي تتكلم تلك اللّغات، ومن أثر ذلك حصلت له ثقافة لغوية لسانية كبرى، مثلت بعدا أساسيا من أبعاده الفكرية التي عاش بها ومنها وعليها إلى آخر لحظة من لحظات حياته. وفي ذلك كان شخصية نذرت نفسها للعلم وللتحصيل وللبحث. وأذكر أنّه كثيرا ما يحوّل حتى مجالسه الخاصة في بيته إلى أحاديث عن مغامراته في البحث اللّغوي، عارضا ما يجده من تواريخ الكلمات، ساردا الطرفات اللّغوية التي كان يحبّها، مقارنا بين اللّغات في تسمية الأشياء، متأملا في أسباب اختلافاتها واتفاقاتها...

وهذه ناحية من شخصية صالح القرمادي ينبغي التمهل عندها، لأنّه كان فيها نموذجا يكاد يكون فريدا من نوعه في علم اللّسانيات أو الألسنية (Linguistique) وهو علم عميق، صعب المراس، يفترض في صاحبه معرفة واسعة بألسن متعددة، وهذا ما سعى إلى تحقيقه القرمادي قبل تخصصه في اللّسانيات وبعد تخصصه، وللتدليل على تشعب وتداخل اللّغات في هذا العلم، استعيد هنا مثال ذكره القرمادي، في مجرى بحثه عن

أصول الكلمات، عندما توقف عند كلمة (قاوري) التي يستعملها التونسي العادي للإشارة إلى الغربيين، من ان أصل كلمة (قاوري) يرجع إلى الكلمة التركية « ڤافر » التي هي تحريف تركي لكمة كافر العربية، وهكذا فالقاوري تعني الكافر... وهذا المثال يؤكد أن البحث اللّساني في كلمة فقط يتطلب الإستعانة بثلاث لغات على الأقل.

إن صالح القرمادي كان يقظا دقيقا في تتبع الإنحرافات اللّغوية والتحولات الصوتية، وكان رائد الصوتيات العربية في الجامعة التونسية، ومن بين الجهود التي قدمها في هذا المجال، ترجمات لكتاب كانتنو (Cantineau) في الصوتيات، وكتاب دي سوسور، بإعانة زميلين له من طلبته القدامى هما سي محمد الشاوش وسي محمد عجينة، وترجم أيضا كتاب مارتيني (Martinet) وهو كتاب لم يصدر إلى حدّ الآن، ونرجو أن يتم ذلك في القريب العاجل.

لم تقف جهود القرمادي فقط عند الترجمة، بل إنّه درس الصوتيات كما ضبطها العلماء العرب، خاصة منهم سبويه، ثم إنّه كوّن خلية بحث في مكتب الدراسات، وجمع حوله نخبة من الأساتذة الذين تعاون معهم على تأصيل علم اللّسانيات وبحث مختلف مدارسه، وقد أثمر جهدهم جميعا على انتاج عدة دراسات قيمة في الموضوع، وكذلك على عقد ندوات وملتقيات علمية ذات الإختصاص.

ومن خصائص القرمادي انه كان على حجم معرفته وعلمه ومكّانته الإجتماعية، هو نفسه صالح القرمادي الشعبي حتى وهو يباشر التدريس، إذ أنّه كان يعلم تلاميذه كيفية النطق بالأصوات، ويلعب بالأصوات عند النطق حتى يبيّن لهم الفرق بين مخارج الحروف، وكيف أن الحرف الواحد تتغير صيغة النطق به، بحسب سياقه في كلمة معينة، وكان يمثل لهم ذلك تمثيلا صوتيا في الدرس، جامعا بين النكتة الشعبية التي يستعين بها للتوضيح وبين عنصر التجسيد، فكان بذلك يظهر وكأنّه يمسرح درس العلم، الذي يتحول عنده الى فرجة ومتعة وإفادة وتثقيف.

هذا فيما يخص الجانب العلمي من شخصية المرحوم صالح القرمادي، العالم المدقق الذي عرف منذ البدء كيف ينبغي أن يقرن الحديث بالقديم، والتراثي بالعلم العصري، حيث أنه لم يقتصر مثلا على البحوث الغربية فيما يتعلق بالصوتيات، ولكنه رجع إلى أصول الأمهات، وباشر قراءة التراث اللّغوي والصوتي العربي قراءة خلاقة، حتى يربط بين الجذور والأصول وهذا الشيء الطارىء والوافد علينا من الخارج، وكان في ذلك يدقق في كل تفاصيل الكلمات بما توفر له من علم اللّسان، هو علم له شروطه ومناهجه المتعددة وله روحه، خلافا لما يستعمله الكثير من الذين يتعاملون مع هذا العلم من خارج اللّسانيات لا من داخلها، كنقاد الأدب أو غيرهم من الذين يستعينون باللّسانيات، دون أن يكون لهم تعمق كاف لا باللّغات المتعددة ولا بمشتركاتها ومفترقاتها ولا بآليات عملها، في حين أن صالح القرمادي كان عالما مختصا في اللّسانيات من داخل اللّسانيات.

صالح القرمادي مبدعا :

كان صالح القرمادي مبدعا باللّغتين الفرنسية والعربية معا، بدأ بفن السرد عبر مجموعة أولى من نصوصه التي نشرها في مجلة « **التجديد** » الذي كان عضوا في هيئة تحريرها، وهي نصوص من نوع الترجمة الذاتية، حاول أن يستعيد من خلالها طفولته وشبابه في حي الحلفاوين بمدينة تونس العتيقة، وقد عنون تلك النصوص حين أصدرها في المجلة بتسمية لا تخلو من الرمزية : « **سعيد أو بذرة الحلفاوين** ».

وهذا عنوان كان صاحبه فعلا بذرة من بذار الحلفاوين أثمرت فيما بعد، وهو يوحي بعميق شعور صالح القرمادي بالإنتساب، سواء منه الشعبي المكاني، أو الفكري الروحي.

وبعد هذه النصوص السردية التي تزاوج بين فن القصة وفن السيرة الذاتية نشر القرمادي نصه الأدبي المعروف « **الشيات** » الذي مزج فيه

بين الواقعية الإجتماعية الناقدة والمذهب السوريالي القائم على معقولية اللامعقول، باعتماد الصور الغريبة التي تكشف عن حقيقة ما يصوّر ويحكي، وهذا أسلوب من الكتابة رافق القرمادي في عدة نصوص قصصية أخرى.

إنّه لم يكن يكتفي بكتابة القصة بل كان ينظّر لها أيضا، واذكر أنّه ألقى محاضرة عن القصة في الأدب التونسي، كانت لها صدى واسع، بلغ حتى رئيس الدولة آنذاك الحبيب بورقيبة، الذي استمع لتسجيل لها في الإذاعة، واستفسر وزيره السيد الباهي الأدغم عن صاحبها، وكان الباهي الأدغم من معلمي صالح القرمادي في الصبا، ويعلم أنّه أصبح شيوعيا، وأخبر بذلك الرئيس، فما كان من بورقيبة إلّا أن استدعى القرمادي لمقابلته وتحدث معه، ومن جملة ما قال له : « يا سي صالح القرمادي ينبغي أن تعتقد أن الدولة ليست دولة اقطاعية ولا هي دولة رجعية، مثلما يتخيلها الشيوعيون ويصفونها ...»!

هذا، وإلى جانب اهتمام صالح بالسرد القصصي والكتابة فيه، فقد كان مغرما بالشعر في مستوييه الشعبي والفصيح، وله فيه آراء وأقوال طريفة، وله كذلك محاضرات هامة عن الشعراء والتيارات الشعرية العالمية، من ذلك محاضرته عن الشاعر الروسي الكبير « **بوشكين** ». وقد أصدر مجموعة شعرية عن دارس سيراس في سنة 1970 تقريبا، تحمل عنوان : « **اللّحمة الحيّة** » وألتمس منّي كتابة مقدمة لها، ولبيت طلبه بعد أن ناقشته، بصفتي ناقدا، في الكثير من أشعاره، وبعد أن اقترحت عليه حذف بعض الأشياء منها، التي لم أجد فيها ما يتناسب مع قدراته ومكانته، وقد استجاب لكل ذلك.

كان صالح القرمادي في تجربته الشعرية واقعا تحت تأثير عدة تجارب رئيسية، ومنها معرفته باللّغات الأجنبية، وتجارب الشعراء الفرنسيين مثل « ايلوار » و « أراقون » وغيرهما من الشعراء الفرنسيين البارزين وغير الفرنسيين مثل « نيرودا » وكذلك معرفته بالثقافة والآداب العربية

الفصيحة التي كان من مدرسيها، إضافة لتأثره بالفن الشعبي مثل ثقافة أولاد الحومة، وكل هذا جعل تجربته تظهر كالمزج أو محاولة المزج بين حداثة شعرية غربية، هي في نفسه من قبيل التأثر الخارجي، وعراقة شعرية عربية فصيحة وشعبية معا، يحملها في ذاته بالولادة والتحصيل، وهذا ممّا أتاح لنصه الشعري ميادين لم تكن مرتادة، من ذلك قصيدته التي تحمل عنوان « نهجنا » والتي أراد من خلالها أن يصف كامل شخصية النهج الذي يسكن فيه، بواقعية حيّة، ولصيقة بالأشياء، وكذلك من خلال رؤية جديدة للشعر، تحاول القطيعة مع ما عهدته القصيدة العربية من دوران حول العواطف الرتيبة، ومن زخرف وبلاغة مستهلكة، وهو بذلك قد حاول كتابة الواقع المعيش، لكن محاولته لم تفهم بصورة إيجابية من طرف من قرأ شعره، رغم كونه كان يحاول فتح أبواب جديدة، أمام الشعر في تونس.

ان تحويل الواقع إلى شعر عند صالح القرمادي لم يقتصر على المواضيع ذات الواقعية الجافة، أو الواقعية الإشتراكية، وإنما حاول أن يجدد ويبدّل لغة الغزل والعشق ويخرج بها من الصور والإستعارات التي باتت مبتذلة في قاموس التشبيه، إضافة لما باشره في قصائده من ذاتية تتحرك عبر سخرية حالكة، ينفصل فيها الشاعر عن نفسه، ليتخذ من ذاته موضوعا للموت مثلا، مدجنا بذلك الموت بتشبيئه.

تلك كانت بعض سيمات محاولاته الشعرية، التي لم يقدّر لها أن تكتمل، بفعل ما أثارته من ردود سلبية، بلغت أحيانا التهجم على شخصه وتجربته.

كذلك فإنّ صالح القرمادي أبدع باللّغة الفرنسية إلى جانب العربية، وهو من الذين قرأوا القاموس الفرنسي من A إلى Z، بمعنى أنّه قرأ القاموس قراءة مسترسلة، بتنظيم واستطراد وتقص، من بدايته إلى نهايته، ومن الواضح أن قراءة القواميس بتلك الطريقة ليس بالأمر العادي أو الهيّن، ونحن حين نسجل هذا، فلكي نؤكد امتلاك القرمادي للغة الفرنسية، امتلاك الاعتداد، بما سمح له أن يلعب بها كيفما شاء، وأن يطوعها لإنتاج

نصوصه الشعرية الفرنسية، التي لقيت صدى، يختلف عن الذي لقيته اشعاره العربية !

واللّافت في ثنائيته اللّغوية، أنّه كان مدركا لما تثيره أزدواجية الإنتاج من اشكاليات وحتى من تهم، لكونها قد تفهم على أنّها تشجيع للكتابة باللّغة الفرنسية، إلّا أن ما يجعل ذلك مسوغا بالنسبة إليه، هو اعتقاده أنّه والجيل الذي ينتمي إليه تثقف وتعلم باللّغتين، ولذلك فإنّ تعبيره عن نفسه موزع بالسليقة بين لغتين، وفي هذا السياق اذكر أنه كتب نصا ممتعا بالفرنسية حول : « **كيف اتكلّم باللّغات الثلاث ؟** » اللّغة العامية التونسية التي لها مجالها ونكهتها، ولها بلاغتها أيضا، واللّغة العربية الفصيحة، التي كان صالح متمكنا منها ويحسنها تماما، بل كانت له فيها بلاغة خارقة للعادة، تتميز بعمق البيان وقوته، واللّغة الفرنسية التي كان متملكا لها... وهذه اللّغات الثلاث ــ خلافا للإنقليزية التي بقيت عنده لغة استعمال ــ كان يعيشها ويبدع بها، وكل واحدة لها مجالها عنده الذي لا تقدر غيرها على مضاهاتها فيه...

القرمادي مسلما يصلّي..!

إضافة لهاجس الخلق والإبداع في شخصية صالح القرمادي العالم الألسني، ذلك الهاجس الذي جعل من صالح عنصرا ثقافيا تواقا للمساهمة في دفع تيار الحركة الأدبية والفكرية في تونس، هناك ناحية أخرى في شخصية ذلك الرجل، هي من أكثر النواحي التي جعلته حبيبا إلى نفسي، وتتمثل في علاقته بالإسلام، دينا وثقافة، فالقرمادي كان حفظ القرآن عن ظهر قلب، أصاب ذلك من دراسته وهو صغير في الكتاب، وكان منغمسا بعمق في الأجواء الإسلامية، وكان في صغره يقوم، من حين إلى آخر، بمهمة الآذان من على الصومعة... وكل هذه الأبعاد لم ينكرها في شخصه، حتى وهو في قمة اعتناقه للماركسية وممارسته لنضاله الشيوعي، وليس هذا

فحسب، بل كان يحلو له في الجلسات والسهرات التي كنّا نختلف إليها، إذا طغى عليها الجو الأوروبي، أن يبادر باطلاق صوته بالغناء « العروبي » أو يقوم بإنشاد الِاذكار الإسلامية « على ابن مريم » أو ينبري مجوّدا للقرآن الكريم... كل ذلك بغية تكسير إيقاع الجوِ الأوروبي الأجنبي، بنوع من العفوية المنطلقة من ارث ثقافي وروحي عميق، لا يقدر على الإنسجام التام مع الإيقاع الأجنبي، والذهاب بعيدا في التفاعل معه، فيحطمه بنوع من العنفوان، وأحيانا بشيء من الفظاظة، حتى يعيد المناخ إلى تونسيته وأصالته العربية الصميمة.

ومن نوادره، التي أسرّ بها إليّ، أنه ترك الصلاة، كالكثيرين منّا، منذ شبّ عن الطوق، ومن ذلك الحين لم يتوجه إلى القبلة مصليا، إلّا في مناسبتين، لهما في رأيي دلالة وإيحاء عن طبيعة روحه ومعدنه، الأولى مع مواطن اسباني لقيه في احد شوارع اشبيلية، وتوسم الإسباني في صالح القرمادي العروبة والإسلام، فدعاه إلى بيته ضيفا، وإذا بالإسباني رجل من سلالة من تبقى من المسلمين الأندلسيين في اسبانيا، وعاد إلى دين أجداده، وأشاع في بيته جوّا اندلسيا عتيقا، تجلله هيئة عربية اسلامية. وهما في البيت حان وقت صلاة العشاء، فقام الإسباني وقام معه صالح، فتوضآ الرجلان وصلّيا... والصلاة الثانية كانت في مدينة بلغراد من بلاد اليوغسلاف، عندما تقابل القرمادي مع مفتي يوغسلافيا، وحان وقت الصلاة فتطهّر القرمادي وتوضأ واتّجه إلى القبلة مصليا...

لقد صلّى في المرتين صلاة كاملة الشروط، وفسّر ذلك أنّ الإسلام في مثل تلك الديار هو اسلام الغرباء واسلام الأقليّة، الذين يحتفظون في قلوبهم بتبجيل وتوقير للمسلمين العرب، ويعتبرونهم من أسلافهم، وحالما يلتقونهم يتبركون بهم، فلذلك لا يجوز خذلانهم !!

إنّني حين أذكر هذا الأمر، فلكي أؤكّد صلة صالح القرمادي بالإسلام، وهي صلة عميقة، وجدانيا وثقافيا وفكريا، وهو في ذلك شبيه

بشخص آخر عرفته، هو نور الدين بوعرّوج(*) الذي كان هو أيضا حافظا للقرآن عن ظهر قلب، ومتعمقا في معرفته معرفة جيّدة، وبوعروج هو انسان فقيه في الإسلاميات فقهه في الماركسية. وأذكر أن ثلاثتنا اشتركنا في ندوة « بالكولاج دي فرنس ». وقبل انعقادها إرتبنا من هجمات الصحافة الفرنسية في أواخر السبعينات على الامام الخميني في بداية عودته إلى إيران، وكانت تلك الهجمات رغم اتّخاذها من شخص الخميني منطلقا، تتركز على الإسلام، وكانت تدمج عمدا الإسلام بالخميني، لتجعل من كليهما شيئا واحدا، وإذا بصالح خلال الندوة ينبري بصوته الجهوري مندّدا بأساليب الصحافة الفرنسية في النيل من الإسلام ومن المسلمين، وفي تقبيح الخميني، واتّخاذ شخصيته مناسبة لبث الأحقاد والسموم حول الاسلام... ورغم انّني كنت أكثر هدوءا واتّزانا منه في التصدي لتلك الحملة التشويهية والتنكيلية، كاظما انفعالي وغضبي العميقين، وجدت نفسي متحمسا لحماسته، ومساندا له، ومتفقا معه، ومثمنا فيه تلك الروح الحساسة التي اندفع بها للدفاع عن الاسلام، والتي اشترك فيها معه، باعتبار أن الإسلام جزء لا يتجزأ من الهوية، بقطع النظر عن ان الإنسان يقوم بالفرائض والعبادات والمناسك أو لا يقوم.

وبودّي أن أنهي هذه الذكريات التي استحضرتها الآن بمناسبة سؤالك، بالإشارة إلى ان صالح القرمادي جمّد نشاطه الشيوعي التنظيمي في نفس الفترة التي تخليت فيها أنا عن التنظيم، وليس معنى هذا أنّه جمّد أيضا نشاطه السياسي والنقابي نهائيا، بل إنّه كان طيلة حياته رجل المواقف الحازمة والشجاعة، فقد كان من بناة الجامعة التونسية ومن مؤسسي قسم العربية فيها، وكان من روّاد الأدب الحديث بها، في ذات الوقت الذي كان فيه مناضلا نقابيا ساهم في تأسيس نقابة التعليم العالي، وكان يبذل من

---

*) نور الدين بوعروج شخصية تونسية تقيم في باريس، وبوعروج انفصل عن الحزب الشيوعي التونسي، وهو يتزعم حاليا تيارا فكريا شيوعيا، فيما يشبه نواة تنظيم شيوعي تونسي في فرنسا (المحرر).

وقته الكثير بمشاركته في الاجتماعات النقابية، وذلك لتطوير العمل النقابي بين الأساتذة، بهدف الوصول إلى تكوين هيكل نقابي كبير ومسؤول يجمع المدرسين الجامعيين ويعلمهم التآزر والحوار، للخروج من الفردانية واللّامبالاة، حتى تتطور الجامعة بتطوير الديمقراطية فيها. وكان في كل ذلك صاحب مواقف ديمقراطية جريئة وأصيلة، من ذلك دفاعه عن حق الطلبة في استعادة تنظيمهم النقابي « الاتحاد العام لطلبة تونس »، ومواقفه في ذلك معروفة ومسجلة في وثائق الجامعة.

ملابسات موت صالح القرمادي :

هذه الشخصية الثقافية الواعدة لصالح القرمادي اختطف الموت صاحبها بغتة. وقد أثار ذلك الموت ذهولا وحيرة وشكوكا لدى الناس، ورافقته تأويلات شتى،... ورغم أن الجهات الرسمية قد حسمت الأمر بافادتها أن المرحوم تعرض لحادث أودى بحياته، فهل من الممكن ان تدلي بشهادتك حول ملابسات تلك الوفاة ؟

يومان مضيا على اختفاء صالح القرمادي، وكنّا في شهر مارس 1982، وهذا الأمر أثار انشغالنا، وانشغال عائلته وخطيبته التي كان يعتزم الزواج منها في شهر جوان من السنة نفسها، وكانت في تلك الأثناء على موعد معه، لكنه لم يحضر، وهي لم تتعوّد منه تخلفا عن المواعيد، فاتصلت هاتفيا ببيته بضاحية سيدي بوسعيد، فلم يجبها أحد، فعلت ذلك مرة أولى وثانية، وعندما يئست من العثور عليه في البيت، اتّصلت بي هاتفيا في مناسبتين لتعلمني بالأمر، مما أثار شكوكي التي اتّجهت، أول ما اتّجهت، إلى احتمال أن يكون صالح تعرض للايقاف أو للحجز من قبل الشرطة، فلم اتردد في مخاطبة وزير التعليم العالي آنذاك الأستاذ عبد العزيز بن ضياء، الذي كان حاضرا في اجتماع وزاري للحكومة برئاسة محمد مزالي الوزير

الأول في مدينة قفصة، واعلمته باختفاء القرمادي، وطلبت منه أن ينهي الخبر لمن يهمه الأمر من زملائه، وإثر ذلك بادر مزالي بسؤال أعضاء حكومته عن الموضوع، إلّا أنهم اجابوا جميعا بعدم معرفتهم للحادث، فأوكل إلى الشرطة التونسية للبحث، بأمر من الحكومة، وقد دعيت إلى فرقة مقاومة الإجرام لأخذ أقوالي في القضية.

كان صالح القرمادي قبل حادث موته قد اشترى أرضا بجهة كركوأن بالوطن القبلي بنية إقامة مسكن متواضع عليها، استعدادا لزواجه من خطيبته الأديبة التونسية عروسية النالوتي في صيف عام 1982، وكان عاشقا لسحر طبيعة ذلك المكان، ويزوره كلّما سنحت له الفرصة.

وعندما تيقنا من خلو منزله بسيدي بوسعيد بعد اقتحامه، وبعد أن اتصلنا بعائلته في حومة السواحل مُن مدينة تونس العتيقة، واخبرتنا والدته أنّه زارها يوم الثلاثاء، يوم اختفائه، وتزود منها ببعض المأكولات كزاد طريق، رجحنا احتمال ذهابه إلى كركوان حيث قطعة الأرض التي اشتراها، وقد اصطحبتني الشرطة معها في التفتيش عليه بجهة كركوان، ولكننا بعد عناء وارهاق شديدين لم نعثر على شيء، إلى أن وصل خبر موته من طرف الحرس الوطني ببلدة قريبة وقد تلقوا معلومة من طرف راع من رعاة الغنم، بوجود سيارة مهملة منذ يومين في احدى الطرقات الجبلية قرب بلدة قربص، فتوجهوا للمكان وبدؤوا من هناك البحث. ولولا أن جثة القرمادي ورفيقه الذي مات معه، بدأتا بالتعفن وبإشاعة الرائحة، لما استطاعوا التوصل إلى مكان الموت، وهو مكان من مستحكمات القوى العسكرية البحرية الفرنسية، عبارة عن انفاق ذات دهاليز وطوابق متسلسلة، لا يتفطن لأمرها المرء، إذا لم يكن خبيرا بالمكان، وقد كانت في موقع شديد الجمال والبهاء الطبيعيين، ويبدو أنه سبق للقرمادي أن زارها، وأعجب بها، وفي زيارته الثانية لها اصطحب معه شاب من معارفه، لمعاونته في صورة ما إذا تعطلت به السيارة، لأنها سبق أن تعطلت وغرقت في الوحل في تلك

الجهة، وعذّبته حتى خلّصها، علما وأنّه كان يعاني من مرض (عرق الأسى)، ومن أجل الاحتياط رافقه ذلك الشاب، وفي الطريق شاء أن يتناول غداءه على الطبيعة، وشاء بعد ذلك أن يقوم بفسحة في شعاب تلك المنطقة المزهرة، فسقط ورفيقه، فماتا الإثنان في جب عميق.

وقد أجرينا على جثة المرحوم صالح القرمادي تشريحات ومعاينات طيبة حضرها أطباء كبار منهم اصدقاء له، وكانت النتيجة أن الموت حصل من اثر السقوط وانكسار النخاع الشوكي لا غير، وبهذا فإن أية احتمالات أخرى لموته هي من باب الرجم بالغيب.

ان موته كان سخرية كبيرة، تجمعت فيها مصادفات عجيبة، فيوم رحيله هو يوم الثلاثاء، وفي الأصل فإنّ له دروسا يلقيها على طلبته في ذلك اليوم، إلّا أن الطلبة اضربوا عن الدراسة، بما أتاح له ان يعتبر نفسه في عطلة. وكذلك فإنّ يوم الثلاثاء ذاك هو من شهر مارس، قد سبقته أيام طويلة كلّها امطار وزوابع ورياح، كانت فيه السماء قاتمة غضبى، والجوّ مكفهر ثقيل، ولم يصف الجو وينشرح، وتنبسط فيه أسارير الطبيعة، وتطلع فيه الشمس الربيعية الفتية إلّا في ذلك اليوم، بصورة أغرت صالح بالنزهة والتفسح، خصوصا مع شديد عشقه لمثل تلك الأجواء... لقد كان تبرج الطبيعة في ذلك اليوم وكأنه شكل من أشكال الأغواء لصالح شخصيا، حتى يخرج ملاقيا موته الذي في انتظاره بذلك المكان الساحر.

وإنّه لمن السخرية أيضا ان يكون صالح القرمادي قبل موته مفتونا بذلك المكان، وكان يحدثني مبهورا، كيف أنّه يتطلع من مشارف بيته في سيدي بوسعيد، المطلّ على البحر، إلى جهة قربص، حيث موطن الجمال الطبيعي الخلّاب، ولم يكن يداخله أيّ هاجس، في أن ذلك المكان سيكون قاتله وشاهدا وحده على انسحاقه وعلى لفظ انفاسه الأخيرة...

طالما تهكم صالح القرمادي في أشعاره وفي حياته على الموت، ويبدو أن الموت تهكم عليه في الأخير وأوقعه في نهاية غير منتظرة !

اليسار التونسي وواقع التشرذم

لعل اليسار السياسي والفكري في تونس هو الآن في أكثر مرحلة من مراحله، حرجا، يجد فيها نفسه عرضة للإندثار، كحركات سياسية وكتعبيرات ثقافية وفكرية، نظرا للظروف الداخلية والخارجية، الذاتية والموضوعية، وخصوصا لما أصاب اليسار عندنا من فقدان للشرعية الإخلاقية والشرعية الفكرية معا.

فقدان الشرعية الاخلاقية نقصد به ما يحف من شبهات في السلوك الشخصي للعناصر اليسارية، حيث أن بعضهم استنزفته الخمارات والمقاهي، وبعضهم سقط في الوصولية والتطلعات السلطوية، والبعض الآخر يخوض في تناحرات ذاتية ومزايدات حزبية ودسائس ومؤامرات... ومن تبقى نظيفا ومستقيما انزوى في الهامش أو في الإستقلالية التنظيمية، وغرق في حياته الخاصة.

أمّا فقدان الشرعية الفكرية فيتمثل في انعدام الطرح الفكري الريادي لليسار، سواء في الحياة العامة الثقافية والفكرية، أو في الجامعات لدى الطلبة، حيث القوالب هي الطاغية، ومصادر الإيديولوجية والمرجعيات الفكرية والنظرية، هي نفسها، التي كانت سائدة في العشرينات، وفي الستينات من هذا القرن، إذ لا مراجعات عميقة وجذرية في الفكر وفي الطرح النظري، ولا نقد حقيقي، وانّما الكثير من التلفيق والدمغجة والشعارات... والإطمئنان لمقولات عفى عليها الزمن... فإذا صحّ وصفنا لواقع اليسار الراهن في تونس، فكيف تتفاعل فكريا مع هذا الواقع ؟

ان هذا موضوع شائك، علينا في البداية، أن نمهد له بتوطئة، أو ببعض الإشارات التاريخية التي تساعد على فهم ظروف نشأة اليسار ومراحل تطوره في بلادنا، للوصول إلى معرفة أسباب الحالة التي هو عليها اليوم. هذا طبعا إذا سلمنا بمصطلحي اليسار واليمين.

فمن الواجب التأكيد على ان هذين المصطلحين وافدان على بيئتنا، وعلينا دوما أن نضعهما موضع التساؤل، لنحدد المقصود بمفهوم اليسار ومفهوم اليمين، حتى تتوضح الأمور.

يبدو لي، ان اليسار، تاريخيا، قد بدأ فكرا وممارسة وتنظيما في تونس، بعد الحرب العالمية الأولى، اثر قيام الثورة البلشفية، التي وصلت اصداؤها إلى تونس، وتمثلت تلك الأصداء في ترويج الآراء الإشتراكية، ولا نقول الشيوعية، وذلك في مناخ من غليان العشرينات، وقد تبلورت تلك الأصداء في أشكال مختلفة من الأنشطة والحركات :ذات الصبغة الوطنية الإشتراكية التعاونية.

كانت التنظيمات الشيوعية، بالمعنى الحزبي الدقيق، في ذلك الوقت، تابعة للجامعة الفرنسية بتونس المنخرطة في الأممية الثالثة، بعد مؤتمر الإنشقاق الفرنسي الذي شطر التنظيم العمالي في فرنسا إلى اتّجاهين تمثلا في الحزب الِاشتراكي الفرنسي والحزب الشيوعي الفرنسي الذي تتبعه جامعة تونس.

والآراء الِاشتراكية بدأت تروج وتتكون في الوسط التونسي بتأثير الثورة البلشفية والحركة الِاشتراكية في فرنسا، وفي كل الأحوال، فإنّها تسربت إلى تونس عن طريق الفرنسيين المثقفين، أو العمال الذين كانوا منخرطين في النقابة العمالية الفرنسية التي انقسمت بدورها إلى جزئين : اشتراكي وشيوعي.

تحركت تلك الآراء في عدة أوساط وشرائح تونسية، منها العمال ومنها الصناعيون أصحاب الحرف، ومنها المثقفون، ومنها حتى الأوساط القبليّة.

إنّ الآراء الِاشتراكية لم تكن صادرة فقط عن النواة الشيوعية بتونس، وانّما كانت هناك عدة مصادر للتفكير الِاشتراكي، نخص بالذكر منها المناضل النقابي محمد علي الحامي الذي كان متأثرا بأنواع من الآراء الِاشتراكية، وجاء إلى تونس المدينة بعد غربته في أوروبا (ألمانيا)، وسعى إلى خلق حركة التعاونيات التي تمثل مشروعا اقتصاديا تنمويا وتربويا في نفس الوقت، بغاية تربية العمال التونسيين على التعاون وعلى الِانتاج في نطاق الفكرة الإشتراكية، ومحاولة ترقية أذهانهم ووعيهم إلى مستوى عصري في النظر إلى أوضاعهم وإلى قدراتهم وإلى أشكال تنظيم تلك القدرات.

نعرف أن هذا المشروع المبدئي لمحمد علي قد حاد عن طريقه بسبب إضرابات عمّال الميناء، ورغبتهم في إحداث النقابات، وقد انساق محمد علي مع مطالبهم، وتحوّل من إنشاء التعاونيات إلى إنشاء النقابات، وشرع في تكوين جامعة عموم العمال التونسيين.

كان محمد علي مثقفا من نوع خاص، اقرب إلى العصامي منه إلى المتخرج من المدارس والكليات، وقد التف حوله عدد من المثقفين أغلبهم من الحزب الدستوري القديم، من الذين كانت لهم ميول شعبية وميول فكرية تحررية، لأن الحزب الدستوري القديم كان في جملته محافظا، بحكم تكوينه الإجتماعي، وكان يضم الأعيان التقليديين والأعيان الجدد، من محامين، وعلماء من الزيتونة، وبعض الأطباء، وبعض رجال الأعمال...

ان الذين اِلتفوا حول محمد علي كانوا من الشباب المثقف المستنير فكريا، وجلّهم من ذوي الإنتماء الشعبي، ومن بينهم الطاهر الحداد.

في تلك الفترة بدأت تتبلور في البلاد مجموعتان، المجموعة الشيوعية والمجموعة النقابية ذات الحساسية الوطنية التقدمية والتطلعات الإشتراكية، والتحمت المجموعتان في خضم معارك تكوين (جامعة عموم العملة التونسيين) وشكلت حركة لترويج مفاهيم جديدة في الأوساط الشعبية من المجتمع مثل مفهوم الطبقة العاملة ومفهوم النقابة ومفهوم الحرية والعدالة الإجتماعية والتحرر الوطني وكذلك مفهوم التنظيم الحزبي بالمعنى السياسي،

بعد أن كان مفهوم الحزب، كما هو سائد في الواقع، وفي الذهنية العامة، يعني الطرق والتصوف، مثل « حزب سيدي بلحسن الشاذلي »!

وتعرضت تلك الحركة إلى ضربات قاسية من قبل السلطات الإستعمارية، وتعرض المنتمون إليها الى التتبعات والمنافي، وبذلك تشتت شملها، بعد أن كان من الممكن أن تكوّن تيارا وطنيا تقدميا اشتراكيا بالمعنى الواسع، لكن انكسارها وتشتت شملها لم يحصل دون أن يخلف للبلاد الكثير من الآراء التحررية الجديدة ذات التطلع الِاشتراكي.

على كل حال فإنّ المقام لا يسمح بالتوسع في بحث كل ما يهم تلك الحركة، إلّا أنني اغتنم المناسبة لأدعو بالحاح لدراسة معمقة وموسعة لما حصل في تلك الفترة من تاريخ تونس وما شهدته من تمخضات وأفكار وحركات. لأنّ افتقادنا لدراسات تبحث في مثل تلك الحركات الوطنية، حتى لا تتكرر التجارب بنفس الشكل وبنفس الإخفاقات، قد حرمنا من التراكم المفيد في تاريخ مجتمعنا، وهو بالتالي الذي جعل الحركات اللّاحقة لحركة أوائل العشرينات، لا تستند إلى تجارب سابقة ولا تنبع من صلب تفاعلات التاريخ والمجتمع.

ولعل ذلك هو السبب الذي جعل دوما التفكير الإشتراكي والوعي التقدمي في تونس، لدى العمال ولدى المثقفين، يتلقى تأثراته من خارج البلاد، وخاصة عن طريق النقابات والحركات السياسية والجامعات الفرنسية، وهذه الحال لم تنته عند مرحلة الإستعمار، بل تواصلت في عهد الإستقلال وإلى اليوم.

ان مجمل الفكر اليساري في تونس له تاريخ طويل وتحفّ به عدة ملابسات شائكة ومعقدة وليس من السهل التعرض إليها كلّها، انّما يمكن الإشارة إلى البعض منها، وعلى رأسها ان التفكير اليساري ظل على مدى احقاب، ولا يزال، يتسم بسمتين أساسيتين متصلتين : الأولى هي ان نماذج هذا التفكير هي نماذج خارجية، أوروبيّة عامة وأوروبية شرقية بصورة أخص، فالشيوعيون عموما كانوا متصلين بالحركات الشيوعية العالمية

وبالأممية الثالثة، والجيل الماركسي اليساري الطلابي، بعد الإستقلال (جماعة آفاق Perspectives) تأثر بما يسمى الـ «Gauchisme» وهي الحركة الفرنسية التي ظهرت في ماي 1968 والتي كانت لها مواقف مضادة للحركات والتنظيمات الشيوعية، رغم انتمائها للماركسية اللّينينية.

هذه هي السمة الأولى والمتمحورة في التعلق بالنموذج الخارجي، والذي على ضوئه وفي اطاره، كان اليساريون يفكرون في القضايا التونسية.

السمة الثانية هي ان الحركات اليسارية في جملتها، ومنذ بدأت الى اليوم، كانت حركات مثقفين، أي أن انصارها واعضاءها في أغلبيتهم الساحقة من المثقفين والطلبة، وكانت صلتهم كحركات وكتنظيمات بالجماهير الشعبية صلات ضعيفة وواهية. ومن ثمة فهم أقوى حضورا في الساحة الجامعية والثقافية وفي ميادين الأدب والفكر والإعلام، منهم في الأوساط الشعبية الواسعة، وهذا يعني أن هذه الحركات لم تتمكن من ان تنغرس انغراسا عميقا في المجتمع.

وهناك، كما لا يخفى، علاقة واضحة، بين عدم الإنغراس في الأوساط الشعبية والإرتباط بالنماذج الخارجية، ولا أظن أن الأمور عند اليسار تغيرت تغيرا جذريا حتى اليوم.

مكاسب اليسار وإخفاقاته :

لكن رغم عدم تمكن اليسار من الإنغراس في الأوساط الشعبية، فإنّه استطاع أن يخوض معارك عديدة، وعلى مدى سنوات طويلة، خاصة في نطاق الجامعة، وهي ميدانه المفضل الذي له فيها حضور مكثف، وكذلك ما يتبع الجامعة من تنظيمات، كالنقابات وأطر التعليم الثانوي، وذلك عندما كفّ اليسار عن اعتبار الاتحاد العام التونسي للشغل مجردّ هيكل تابع تماما للحزب الإشتراكي الدستوري، رغم أن أصل تكوين الإتحاد العام

التونسي للشغل يجعله يتمتع بديناميكية عمالية شعبية تتجلى في حالات الصدام مع السلطة.

ويرجع الفضل لليسار، بجميع فصائله، في اشاعة الكثير من القيم الجديدة، وفيما خاضه من معارك دافع خلالها عن عدد من القضايا الإجتماعية وحقوق العمال وتطوير هذه الحقوق، والدفاع عن مفهوم الديمقراطية وعن مفاهيم الحريات العامة والخاصة، والدفاع عن العقلانية (الخ...) ودافع اليسار عن عدد من المبادىء الكبرى جعله يدفع الثمن الباهض فيما عانه مناضلوه من سنوات سجن قاسية، ومضايقات مستمرة، وحرمان من حقوق شرعية... ولقد اثبت مناضلو اليسار قوتهم وقدرتهم على الصمود والاحتمال، وشجاعتهم واخلاصهم لمبادئهم، وريادتهم في تبني القيم والمبادىء الانسانية وترويجها.

وانه حين نتحدث عن اليسار، لا نحصر الكلام فقط في اليسار الماركسي، وانّما نقصد الأفكار ذات الصبغة التقدمية واليسارية عموما، ومنها تيار الإشتراكية العربية الذي كان له حضور في تونس بداية من الاستقلال، عبر الإيديولوجية الناصرية، وخاصة الايديولوجية البعثية، التي كان لها تأثير على نفس الشريحة من العناصر المثقفة، مثل الطلبة وأساتذة التعليم الثانوي وقليل من اساتذة التعليم العالي... وعلى كل، فالأفكار التقدمية المنتسبة لليسار، يمكن العثور عليها حتى داخل الحزب الإشتراكي الدستوري وريث الحزب الحرّ الدستوري الذي تحوّل الآن إلى التجمع الدستوري الديمقراطي، فهذا الحزب لم يكن كتلة متجانسة له ايديولوجية ثابتة مستمرة، وانمّا تميّز تاريخه بنوع من التفاعل مع الأفكار والحركات الأخرى وفي طليعتها اليسار، خصوصا فيما تبنته عناصر دستورية نافذة في النظام من تصورات تقدمية، مثال ذلك احمد بن صالح وأعضاده، الذين كانوا يؤمنون بنوع من الإشتراكية الدستورية، وحاولوا تحقيق رؤاهم في المجتمع، ولم يحالفهم النجاح في ذلك، بفعل عدة ملابسات وظروف، بعضها معروف، وبعضها في حاجة إلى الدرس، وقد كوّن هذا الجناح من

الحزب الدستوري، فيما بعد، حركة الوحدة الشعبية التي هي وريثة ذلك التيار الإشتراكي في الحزب الدستوري، أو هي وريثة بعض منه.

كان أحمد بن صالح في نظر اليساريين معتبرا من أكبر ممثلي رأسمالية الدولة، مثلما كانوا يعتبرون من قبل، وفي العهد الإستعماري، أن بورقيبة هو ممثل للبرجوازية ! ووقعت الإطاحة بأحمد بن صالح ومشروعه، وبقي اليسار يتفرج بشماتة، رغم أن مشروع بن صالح كان في عمقه ترجمة للكثير من التصورات والغايات اليسارية، وحتى الآن، فهناك نظرة خاطئة لبن صالح ولتجربته التعاضدية، من طرف الكثير من العناصر اليسارية، ومن الناس العاديين أيضا.

لقد كان دائما هذا الفارق موجودا بين التصورات اليسارية وبين تشعب الواقع التونسي، ممّا انجرت عنه أخطاء كثيرة، في تقييم حقيقة القوى المتفاعلة في اطار البلاد، وطبيعة آليات التغيير في الواقع، الشيء الذي جعل اليسار، ومع كل حركة من حركاته، يؤمن إيمانا ساذجا وسطحيا أن المجتمع مهيأ لثورة آنية وفورية، يكفي ان يشعل نارها حتى تندلع، وهذا ما جعله يعتبر ان كل حركة في الاصلاح أو في التغيير الوطني لا تتبنى الخطاب اليساري بحرفيته، انما هي مؤامرة من الاستعمار أو من السلطة السياسية، على المجتمع.

ان المصيبة المزمنة لدى اليسار تتمثل في التصور النظري السهل، وفي خطية وسطحية هذا التصور، الذي هو ناتج عن خطأ في أصل التفكير اليساري، والذي كان تحليله للواقع يعكس النظرية ولا يعكس الواقع في حقيقة تركيبته، وهو بالتالي لا يحلل التحليل الملموس للشيء الملموس، كما تؤكد ذلك النظرية الماركسية، وانما هو يفتقد لجدلية التفاعل بين الفكر والممارسة وبين التصور والواقع.

دوغمائية اليسار :

كيف تفسر ان الأجيال اليسارية على تعاقبها، واختلاف ظروفها، كانت باستمرار ترتكب نفس الأخطاء وبنفس الكيفية، دون أي حد أدنى من الاتعاظ بتجارب أسلافها، وبتجارب بعضها البعض ؟ مع التأكيد على ضرورة تقديم رأيك فيما يخص فقدان الشرعية الاخلاقية والشرعية الفكرية ؟

هناك أسباب شتى لتفسير هذا الأمر، من أبرزها أن تجارب الحركات الإشتراكية والأحزاب المؤمنة بالمبادىء الإشتراكية، لم تؤرخ... ليس هناك تاريخ ولا تفكير تواصلي، وهذا ما يجعل القارىء، أو المناضل اليساري الناشىء، لا يجد كتبا في السوق تحدثه عن تلك التجارب. فلو لم يكتب لنا الطاهر الحداد كتابه عن فترة العشرينات لما بقي لنا شيء من تلك الفترة الخصبة وحركاتها وتطلعاتها التحررية والتجديدة.

أمّا في مرحلة الإستقلال فقد كانت الحركات والأحزاب اليسارية التقدمية والإشتراكية كلها سرية ومطاردة، وفي وضع التصدي للضربات والدفاع عن الذات، وهذا وضع كما هو بيّن، لا يسمح لا بالكتابة ولا بالنقد ولا بالتاريخ ولا بالتفكير، وهو يغذّي نوعا من التماسك الضروري، وأحيانا من التعصب بقصد بقاء اللُّحمة بين عناصر التنظيم. وهذه الظروف ساهمت في تكرر الأخطاء وفي عدم التواصل وعدم الاستفادة من التجارب المتلاحقة وعدم الاتعاظ بها.

إضافة إلى ذلك فإنّ النموذج التنظيمي الشيوعي خاصة، وحتى البعثي، كهيكل وكمبادىء، لايسمح بالجدل، ولا بالتفكير النقدي ولا بالتعبير المختلف، إلا إذا حصل في صورة انشقاق وانقلاب وتجاوز بذلك التنظيم. إن هذا النوع من النموذج التنظيمي ينطوي على نظرة عدائية للنقاش

والجدال والتفكير، وينبني على تصور عسكري، يصبح فيه الأعضاء جنودا، والجندي عليه أن ينفذ بدون نقاش ولا تفكير ولا تساؤل...

صحيح إن ظروف البلاد السياسية كانت قاسية، ولكن شكل التنظيم كان يتمتع بصلابة خانقة، يعوق عملية التفكير، وهذا علاوة على ما يتميز به هذا النموذج من « مركزية ديمقراطية » هي من خصائص الأحزاب الشيوعية، وهي التي أدت إلى ما نشاهده اليوم في كامل أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفياتي من مآس، سببها منع التنظيم الحزبي من أن يقيّم تجاربه ووضعه، وإن يناقش مسائله بصراحة ووضوح، وبعلانية مباشرة، وفي جميع مستويات التنظيم.

هذا ما يجعلنا نحن أهل اليسار في وضعية لانجاح فيها، إذا لم نقتنع نهائيا بأن النقاش والجدال هو أمر حيوي، وبأننا لسنا دعاة الإشتراكية فقط، بل نحن مفكروها ونحن مبدعوها، وعلينا وحدنا تقع مسؤولية اختراع التصورات والمفاهيم لهذه الدعوة، على ضوء التحليل العميق والدقيق والملموس للواقع. وإن نحدد المسالك وأن نجد الطرق التي تمكن من الربط بين التفكير المحص والمجتمع، يعني إذا لم نقم بعملية إعادة النظر في التفكير نفسه، فسنستمر في المراوحة، وفي تكرار نفس الأخطاء، ونبقى في النهاية نحن في واد والمجتمع في واد آخر، وتزداد الهوة التي تمنعنا من أن نكون على صلة حقيقية بالواقع، وهي صلة لا تعني التجول في الشارع مع الناس، أو أن يكون المرء صباحا مساء مع الجماهير ومع أفراد الشعب، وانما تتحدد في ذلك الرباط العضوي الذي يجمع بين التفكير وحركة الشعب وحالته الملموسة.

الشراذم اليسارية والتحلل الأخلاقي :

إن اليسار التونسي يشكو الآن تفتتا كبيرا لم تعرفه الساحة السياسية التونسية طيلة تاريخها، وإن التنظيمات والحركات التي تدعي التقدمية

والشيوعية والإشتراكية لا حصر لها، فبالإضافة إلى الحزب الشيوعي التونسي، هناك حزب العمال الشيوعي وحزب التجمع الإشتراكي التقدمي والوحدة الشعبية بفصائلها والاتحاد الوحدوي الديمقراطي (الخ...) وفي الساحة الجامعية عندنا جماعات « الوطد » و « الوطج » و « المود » (الخ...) انها ملل ونحل يسارية واشتراكية متصارعة، وهي شراذم متناحرة، كل واحدة منها تدعي انها اصفى واكثر إخلاصا للماركسية وللشيوعية والإشتراكية من غيرها، وهي شراذم قليلة، كلما زاد عددها قلّة طال لسانها وكثر تهريجها، على حساب العمل الحقيقي، الصبور والدائم، الذي يستعمل التفكير الذي من شأنه أن يؤدي إلى اشعاع فعلي للفكرة أو للموقف أو للتنظيم، ولدى أوسع الناس، ويساهم في نهضة البلاد.

أما فيما يخص المسألة الإخلاقية، فإنه ينبغي أن لا نخلط بين أمرين : فالتحرر الإخلاقي من القيود التقليدية في أي ميدان من الميادين، لا يمكن أن يعني الوقوع في الإباحية الرخيصة والعهر والتفسخ السلوكي، وانّما التحرر هو أيضا استقامة خلقية.

هناك ضعف في استيعاب حقيقة التفكير الإشتراكي، أدى إلى اعتبار التحرر الفكري هو اعتماد سلوك الخلاعة والمجون والإنحلال، وبأن يأتي المرء من الموبقات ما لم يسبقه إلى ذلك أحد من قبل.

ان هذا الفهم للتحرر والسلوك المصاحب له، مرفوضان، وهما لا يمتّان إلى الإشتراكية بصلة، فالإشتراكية لها اخلاقياتها الرفيعة، ولها مبادئها المتحررة في غير تزمت، ولكنها أخلاقيات ليست بأيّة حال من الأحوال إباحية وفوضوية. إن الإشتراكية تؤمن بعدد كبير من القيم التي تشترك فيها مع عدة تيارات اخرى، وحتى مع الأديان، في شكل مجموعة من القيم النبيلة، التي لا بد من التقيد بها، لتجعل المناضل الإشتراكي محترما في بيئته، ان لم يكن ذلك لصحة تفكيره، فعلى الأقل لاستقامة سلوكه... إذن ينبغي التفريق بين هذه المفهومين : التحرر والتفسخ.

كثيرا ما يحكى لي أن هناك من أنصار الإشتراكية من يدافع مبدئيا عن حقوق المرأة وعن حريتها وعن مساواتها، ولا ينفك يتصدى لخصومها، لكنه في حالته الخاصة يكاد يعامل المرأة معاملة اقطاعية متخلفة وقديمة، فيها نوع من الإحتقار ومن الظلم، ومن السطوة العدوانية عليها، وهذه عينة من عيوب البعض منّا، اذا شاعت وانتشرت وتكررت، شكلت مع غيرها مظهرا من المظاهر السلبية الاخلاقية للسلوك، جاعلة حظ الآراء الإشتراكية والتقدمية في الإنتشار والرواج ضعيفا.

إن الخصوم يستفيدون من هذه السقطات، ولا يخفى أن هناك بعض الأوساط، اكثرها في غير بلادنا، تروّج أن الشيوعي أو الإشتراكي تسمح له قناعاته بالتزوج من اخته !! وهذا الهراء الساذج الأحمق والرجعي، يمكن للخصوم تعليله وتبريره ببعض الظواهر من تفسخ السلوك.

إذن لا بد من سلوك اخلاقي يراعي المجتمع، ويساير ايقاعه الذوقي وأعرافه، بدون الوقوع في ضرب من التقية، أو في النفاق الإجتماعي، فالاحترام للشعب وللمجتمع واجب مادام ذلك المجتمع مؤمنا بعدد من القواعد الاخلاقية في السلوك، والتي تتطلب التفهم والمساعدة، لتتحول إلى دوافع للتفتح العقلي والتسامح السلوكي، أما الطريقة الصدامية والإستفزازية غير المسؤولة، فهي لا تكون إلّا في حالة الشذوذ !

اندثار اليسار :

وصفت واقع اليسار الراهن بأنه ملل ونحل متشرذمة ومتناحرة، فهل تتوقع ان واقع التشرذم هذا، قد يؤشر على انقراض التنظيمات والحركات والفرق اليسارية ؟

لا أعتقد ذلك، ولا أتوقع أن التنظيمات اليسارية كلّها سيؤول أمرها إلى الإنقراض، لأنّي مقتنع أن مطلب الإشتراكية ليس مطلبا مزيفا ولا ظرفيا،

وإنّما هو مطلب يعود إلى مقتضيات الواقع. فالظلم الإجتماعي لا يزال موجودا، وكذلك سطوة أصحاب المال والأعمال، وان حاول القانون أن يحد منها بعض الشيء، إلّا أنها مازالت موجودة. أضف إلى ذلك مطالب الحرية والديمقراطية... وحيثما كان الاستغلال وكان الظلم والقمع ثمة بالضرورة في المجتمع قوى، قليلة أو كثيرة، تنشأ من جديد، وتتصدى للواقع، وتفكّر فيه، وتطرح مسألة التغيير.

إن اليسار في هذه المرحلة من تاريخه، مدعو إلى أن يعيد النظر جذريا في أفكاره كلها، على ضوء تجاربه الخاصة، وعلى ضوء ما يجري في سائر البلدان الإشتراكية... إنّنا سنكون عبارة عن مجانين إذا ما استمررنا على نفس النسق والوتيرة، وعلى نفس التصور وعلى نفس التفكير، وسيكون من الجنون تضييع هذه الفرصة التاريخية، التي يتيحها الظرف المحلي والعالمي، للمراجعة، وللتفكير في الكيفيّات التي يمكن ان تساعد على تجميع قوى اليسار بأوسع المعاني، وذلك لتبادل الرأي والتجارب، لاستخلاص ما ينبغي استخلاصه، ولتحديد أطر فكرية وتنظيمية جديدة، ومشروع ثقافي مجتمعي جديد.

وبما أن أغلب أهل اليسار من المثقفين، وهم الذين يلعبون في الساحة الثقافية دورا كبيرا وفعّالا، ففي إمكانهم، ان شاؤوا، أن يقوموا بهذه المهمة المتمثلة في المراجعة وتقريب وجهات النظر ولمّ شمل القوى بعد شرذمتها، في إطار أداة سياسية تتمتع بالمصداقية والإشعاع والجاذبية، تعمل مع القوى السياسية الأخرى على خلق آفاق وبحث ممكنات تطوير المجتمع التونسي.

هل في ذهنك جهة معينة داخل الحركات اليسارية تتصورها قادرة على أن تقوم بهذه المهمة الوطنية التي تتمثل في الدور التجميعي ؟ أم الأمر موكول للصدفة ؟

لا أدري بالضبط كيف يمكن أن تكون المبادرة، ولا من الذي سيبادر

بها، خصوصا أن اليسار اليوم، هو على ما سبق أن ذكرت، من التفرقة والتشتت والتشرذم، وأخشى أن يكون اليسار في ذلك منحبسا في دور جزئي يعميه عن حقيقة واجباته الفعلية والملحة، إذ أصبح كأنّ لا مهمة له إلا التصدي للتيارات الدينية، وكأن هذا هو هاجسه الأول ومشكلته الكبرى، إلى حد أنه فرّط تفريطا كاملا في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولم يعد له فيها رأي ولا دور مستقل.

لكأن اليسار أمسى قوة النظام الضاربة في محاربة الإسلاميين، ورضي بذلك الدور، وبات منفعلا لا فاعلا، مع ما يصاحب ذلك من ضجيج وتهريج...

مثلا هل وضّح اليسار في تجمعاته وأحزابه وحركاته، موقفه توضيحا كافيا من اختيارات النظام الكبرى، وخصوصا من الإختيارات الإقتصادية التي تملى علينا وتتخذ اجراءاتها، وفي الكثير منها هناك خطر على المجتمع نفسه ؟ أيضا في القضية الثقافية والحضارية، ما هو موقف اليسار ؟ وهل تخلى عن المجتمع تاركا إيّاه في مهبّ الرياح، يتقاذفه المسلسل المصري من ناحية والقناة الثانية للتلفزة الفرنسية، من ناحية أخرى، يتوسطهم في ذلك الإعلام الرخيص ؟؟

إن هذه القضايا الأساسية الحارقة وما شابهها، لم أر أنها تشغل بال أهل اليسار، في حين أنه ينبغي أن تكون شغله الأول والجوهري، لأنّها من طبيعة عمله ومن طبيعة استعداداته، إذا ما اعتبرنا ما لليسار من قوى متنوعة ومن عناصر حيّة ومن شخصيات مشعة، وما له من تجارب ومنجزات ومكاسب في النضال.

من الناحية المبدئية أعتقد أن اليسار قادر على ان يجدد صلته بالواقع، وريادته له، وإن يقوم بالتجديد الذاتي، وفي هذا المسعى ليس ثمة موانع كبرى تحول بشكل نهائي دون تحقيق ذلك، وما المساعي التي يقوم بها مثلا الحزب الشيوعي التونسي، إلّا دليل على ذلك، وهي تشكل مع غيرها بداية

التلمس الفعلي في هذا الاتّجاه، وعسى أن تبلغ مقاصدها في تجميع القوى، بما يتطلب ذلك من مراجعات فكرية عميقة وجذرية.

ملامح المراجعة المطلوبة :

وردت لفظة المراجعة في كلامك أكثر من مرة، فما هي النواحي التي تراها جديرة أكثر من سواها بالمراجعة، وعلى اليسار ان يعجّل بتغييرها ؟

يرد إلى ذهني أوّلا المراجعة في شكل التنظيم، خصوصا ونحن نتابع مصير الأحزاب الشيوعية في العالم، والتي منها من غيّر اسمه وفرّط في الماركسية اللّينية، ومنها من فكّ ارتباطه بمركزية الاتحاد السوفياتي، وفي كل هذا، هناك مراجعة للإيديولوجية وللتصورات التي انتجتها القراءات الماركسية.

هذا أولا، ويتبعه فرضا طرح جميع القضايا والمسائل الإجتماعية للمراجعة، عبر الانشغال بما يراد لشعبنا في حاضره وفي سائر المجالات، والقطع مع الدوغمائية القديمة والأجوبة الجاهزة، والمرور الى تقديم المقترحات الصميمة، والبدائل الممكنة لما يسود واقعنا في ظروفه الحالية، وهو بصدد التعرض للهجمة الليبرالية المتوحشة.

لقد مرّ مجتمعنا بعدة تجارب ثرية، من التعاونيات في عهد محمد علي خلال فترة العشرينات إلى التعاضديات في عهد أحمد بن صالح عبْر الإشتراكية الدستورية، حيث يتعايش القطاع التعاضدي مع الدولي، إلى عهد نويرة في تنشيط القطاع الخاص... وبعد هذه التجارب ماذا نريد لمجتمعنا ؟ وكيف نريد أن تكون الدولة ؟ وكيف نريد أن تكون الديمقراطية ؟ وهل الديمقراطية هي فقط تعدد الأحزاب أم هي أوسع من ذلك، لتشمل مظاهر التعامل الإجتماعي والمؤسسات المدنية وسائر المجالات الأخرى ؟ ثم

ما هي الأساليب التي بمقدورها تنظيم الديمقراطية حتى يندمج فيها المواطن اندماجا كليّا ليشارك بفاعلية في عملية البناء الديمقراطي للمجتمع، ذلك المواطن الواعي بحقوقه وواجباته والذي هو أسّ الديمقراطية، وليس الحزب أو الأحزاب ؟

الظاهرة الدينية والسياسية

لو انتقلنا من الحديث عن اليسار إلى تناول الظاهرة الدينية، هذه التي أصبحت تشغل بال الجميع، فيما تبدو عليه من تضخم، وبما تنوء به من جموع حاشدة من المنضويين فيها. وبخطابها الديني الاقصائي، بشكل يبعث على الحيرة، في فهم هذه الظاهرة وفي التعامل معها، من طرف السلطة السياسية، ومن الأحزاب والمثقفين... ونريد أن نعرف رأيك وموقفك من هذه الظاهرة ؟

أنا لا استغرب الظاهرة الدينية، وهي عندي ليست بالشيء الشاذ الذي يحيّر العقول، بما أنّنا في بلد اسلامي متدين. وهي ظاهرة تتشابه مع غيرها في المجتمعات العربية والاسلامية الأخرى، والسؤال هو حول سبب افراز تلك المجتمعات لمثل هذه الظواهر الدينية خصوصا على الصعيد السياسي، بما أن أغلب هذه التنظيمات الدينية الموجودة على الساحة العربية تتخذ من الاسلام السياسي والاجتماعي خلفية عقائدية لها، وأسلوبا ايديولوجيا في ترويج خطابها.

أوّلا، أنا لا أتصور حزبا دينيا بالمعنى الضيق، المحصور في الدين فقط، والتجربة التاريخية بإمكانها أن تفيدنا في هذا الموضوع، فلنأخذ مثلا ما وقع في تاريخ أوروبا ذات البيئة المسيحية الكاثولوكية والبروستانتية. فتاريخ المجتمعات الأوروبية يؤكد أن تلك المجتمعات قد افرزت احزابا تستوحي

فكرها من الدين، وهذا موجود مثلا في ألمانيا وفي إيطاليا، لكن ما ينبغي التنبيه إليه هو أن الأُحزاب الأوروبية ذات الخلفية الدينية، هي أحزاب سياسية بالمعنى التام، ومشروعها سياسي لا ديني، والتعاقد معها يتم على أساس سياسي أولا وأخيرا. وهي بالتالي احزاب تتبنى التنظيم العصري للدولة، بما فيه من مجلس نيابي منتخب ورئيس دولة منتخب، ومواطنين ينتخبون، ومن تعددية حزبية ومن حريات عامة وفردية، وغير ذلك من قواعد ما يسمى بالدولة العصرية وبالمجتمع المدني، وهي بالنهاية احزاب تقبل التعايش والمغايرة والاختلاف، ولا يسمح أي حزب منها لنفسه أن ينفي وجود غيره من احزاب اشتراكية لائكية على سبيل المثال.

هل تتصور أن بإمكان الجماعات والحركات والتيارات الدينية الإسلامية أن تكون على شاكلة الأحزاب الأُوروبية التي تستوحي فكرها ومبادئها من الدين المسيحي بشقيه الكاثوليكي والبروتستانتي، في حين أن هذه التنظيمات الإسلامية الدينية لها طبيعة تفكير مختلفة تترجم عنها حتى اشتراطاتها في العضوية والانضواء، إذ تحتم على العضو فيها ان يلتزم التزاما تامّا، بتطبيق الفرائض والتعاليم الدينية، ولم نسمع ولم نشاهد الى اليوم أن هذه التنظيمات ضمّت عضوا من بين اعضائها غير متدين، ولذلك فهي تقدم نفسها كتنظيمات دينية قبل ان تكون تنظيمات سياسية، فهل أن واقعها هذا، حسب رأيك، يسمح لها بالتطور والتغيّر لتتبدل إلى أحزاب سياسية بالمعنى المدني ؟

هناك مقامان اثنان، لكل منهما مقتضياته وشروطه ومفاهيمه وآليات عمله ووسائل تحقيقه. المقام الديني، والمقام السياسي، وهناك خط فاصل بينهما، لا ينبغي تجاوزه لأحداث الخلط والتشويش. فهناك العمل السياسي الصرف، وهناك المجتمع المدني لتربية الناس، مثلا على اداء الفرائض.

والحزب السياسي في كل هذا ليس كنيسة ولا مسجدا، والرجل السياسي المسلم ليس قاضيا ولا مفتيا أو فقيها في المسائل الدينية، وانما هو رجل سياسة ورجل دولة، ولا بد من التمييز بين الدورين الخطيرين، كما ان المساجد هي للعبادة وللتقوى ولتعلم الأخلاق الفاضلة، وليست للدعوة السياسية.

إن الخلط الحاصل عندنا لا يقتصر على مجال الدين والسياسية فقط، وإنّما يتعدى إلى الكثير من المجالات الأخرى، التي تحيل حياتنا إلى تداخل مربك بين الكثير من الأعمال والمستويات، التي من المفروض أن تتمتع كل واحدة منها بخصائص مغايرة للأخرى.

ومثال ذلك ما هو واقع من خلط بين الدولة والحزب، في حين أنّه من الضروري التفريق والتمييز بين الدولة وأي حزب من الأحزاب الموجودة على الساحة السياسية، فالدولة شيء، والحزب شيء آخر، وليست الدولة حكرا على أي حزب كيفما كانت مزاياه على البلاد والعباد، وهذا ما أصبح معمولا به حتى في الاتحاد السوفياتي، بلد هيمنة الحزب الشيوعي الواحد.

والتمييز بين الأحزاب والدولة، يفضي إلى التمييز بين الأحزاب والدين، وما على الحزب المتمسك بالدين، إلّا أنّ يستوحي أفكاره ممّا يظنه الاسلام، وأن يستخرج من ذلك الاسلام، إذا كان مخلصا حقا ونزيها، وكان على فهم صحيح، سياسية وبرامج وخططا. في اتجاه يفيد الانسان ويطور البلاد، ولا يغرقها في المشاكل الجزئية المفتعلة.

ما نراه الآن، هو مع الأسف، حركات دينية بالأساس، وليست سياسية، وعلينا أن نناقشها حول كيفية فهمها للإسلام، لأن الإسلام ليس حكرا على أي كان، ولا حتى على العالم، الذي هو في الإسلام رجل مجتهد من جملة المجتهدين والقراء، وليست له أيّة سلطة الزامية وتنفيذية، لأنّ السلطة الحقيقية في الاسلام هي للقضاء، وإذا لم يكن المرء في الاسلام قاضيا فهو فقيه أو عالم مجتهد، يخطيء أو يصيب، ويتحمل مسؤولية ذلك

بمفرده، دون أن يتمتع بأيّة قوة مادية، إلّا ما يتحقق له من علمه من مكانة معنوية لدى الناس.

الدوغمائية ثلاثية الأطراف :

ان ما نعلمه عن الأحزاب والتنظيمات الدينية التي تقدم نفسها ممثلة للإسلام وحائزة على العصمة، انما هو نوع آخر من الدوغمائية والتحجر، الذين يسودان حياتنا، عبر ثلاثية محكمة يتغذى اصحابها من بعضهم البعض.

لنا دوغمائية يسارية، تقابلها دوغمائية دينية، تسود بينهما دوغمائية دولية (من دولة)، ونحن في ذلك لم نخرج من دور الذهنية الدوغمائية، وكل واحد في هذه الثلاثية يتصور أو يعتقد أن له حقائق منزلة لا يطولها الشكّ، فاليسار له حقائقه في التقدمية والإشتراكية، والدولة لها حقائقها في المصالح العليا للبلاد وللشعب، والحركات الدينية لها حقائقها في ما تعتبر أن الإسلام امرها بتنفيذه... ويأتيك الواحد من هؤلاء المتدينيين ويقول لك الاسلام قال كذا وكذا وشرّع الزواج بأربع نساء، في حين أنّه لا ينطق عن رأي الإسلام، وانّما عن رأيه هو في الإسلام، وقد تعلمنا في دروس الفقه انه لا يمكن ان يكون ثمة تعارض بين الشرع والمصلحة، فما هي المصلحة يا ترى في تعدد الزوجات مثلا ؟

ان العلماء اختلفوا في الاسلام، واختلفت فيه الطوائف والمذاهب، على مدى السنين ومنذ جاء الرسول الكريم، وتاريخنا الاسلامي كلّه حافل بما يسمى فرقا، من خوارج ومرجئة وشيعة ومعتزلة واشعرية (الخ) هو تاريخ في جملته عبارة عن تنويع في الرأي، والإسلام في ذلك قد وسع كل تلك التنويعات والاختلافات في الآراء واستوعبها، في حين أن هؤلاء الذين يدعون التدين والاسلام اليوم، يختصرون حيوية الاسلام وتاريخه الفكري والثقافي والسياسي في بعض كلمات وشعارات واحاديث وآيات، ويقولون هذا هو

الإسلام !! إنّ هذا مستحيل !!! وهو جريمة ترتكب في حق الاسلام نفسه، قبل ان تكون في حق غيره...

رغم كل ذلك، هل تتصور بأنّ في إمكان الحركات الدينية، أن تتطور لتصبح تيارا من التيارات السياسية والفكرية، وقابلة لتقديم مساهمة وطنية وتحررية لمجتمعنا ؟

إن هذا هو المرجو في ان تلعب هذه القوى دورا ايجابيا في تطوير المجتمع التونسي والمجتمعات العربية الأخرى، لأنّ القضية المطروحة على مجتمعاتنا كلّها، هي قضية حياة أو موت، ومصيرنا كلّنا مهدد، ونحن، باختلاف نزعاتنا ومعتقداتنا على نفس السفينة المعرضة للغرق، ولا بد من توحيد الجهود جميعها، انقاذا لنا من الهلاك. انّنا خاضعون اقتصاديا، تابعون سياسيا، ممزقون حضاريا واجتماعيا، عاجزون عسكريا، غائبون علميا وفكريا، في ساحة العالم، وهذا وضع فاجع ينذر بالأهوال.

أمّة كانت لها حضارة كبرى، أمّة كانت لها سيادة، أمة كانت لها شوكة... واصبحت في وقتها الراهن، تقتات من الفضلات والإعانات ولولا القمح الأمريكي والإعانة الأوروبية، لما استطاعت هذه الأمة أن تقوم بأودها في العيش...

هذا هو الواقع الحارق الذي يهدد مصائرنا جميعا، « متدينين » و « تقدميين »، وهو واقع يتحمل فيه كل فرد من هذا المجتمع مسؤولية في استمراره، ويتحمل فيه كل سياسي مسؤولية أن يكفّ عن التكالب على السلطة، وإن ينشغل ويفكر في هذا الواقع، وفي السبل والوسائل لانقاذه وانقاذ انفسنا معه.

أصولية أم سلفية :

الحركات الإسلامية الدينية عادة ما يقع وصفها بأنّها حركات سلفية وأصولية، على ما في ذلك من خلط بين المعنيين... فهل تراها أنت أصولية أم سلفية ؟

ان المفاهيم والمصطلحات في لغتنا العربية في حاجة دوما إلى التحديد والتدقيق والمراجعة، وما لم نقم بذلك، فسنبقى نتخبط في الكلمات التي لا تحيل إلى معانيها... ان السلفية غير الأصولية، فالأصولية تعني التأصيل والاتصال بالأصول والمبادىء الكبرى والمنابع الأولى، دون اهمال لحركة التاريخ وزخم التجارب، بغية احداث نوع من التجديد للفكر أو للمسار، في حين أن السلفية تتصور المستقبل صورة من الماضي، والماضي قد فات ومات، والتاريخ لا يعيد نفسه حتى وان أوهم بذلك.

إنّ الاسلام احدث تغييرات خارقة للعادة في عهده، والاسلام نفسه تغير مع العصور، وليس الاسلام في عهد الخلفاء الراشدين في الحجاز ومكة مثل الاسلام في عهد بني أميّة في الشام، أو الإسلام في عهد الخلفاء العباسيين في بغداد، أو في الأندلس...

شهد الاسلام طيلة تاريخه تطورا وتكيفا مع الأوضاع والحضارات، وهذا التطور تعلق كذلك بالمفاهيم وبالعلوم وبالفقه وحتى بالممارسات والسلوك، وإن هذا النوع من التجميد الذي تقوم به الحركات الدينية للاسلام هو قتل للاسلام بينما تتصور احياءه، وذلك بتجميده في بعض الدعوات، التي تبني فكرتها الأساسية، على ان الاسلام انتهى أمره وأصبحت كل أحكامه واضحة ونهائية، وقد أفضى بجميع أسراره ومغالقه، ولم يبق منه شيء في حاجة إلى التدبر وأعمال العقل...

وللخروج من طوق هذه الدعوات المغلقة والجاهلة، والتي تتآمر على الاسلام من حيث لا تقصد، علينا ـــ ان جاز التعبير ـــ ان نخترع

الاسلام من جديد في هذا العصر، انطلاقا من الاسلام نفسه، بقرآنه وسنته وفقهه وآدابه وتجاربه الهائلة في التاريخ، حتى نكون من جديد في حركة التاريخ المتواصلة والمتطورة.

الإختراع الجديد للإسلام، الذي تدعو إليه، من تراه مؤهلا أكثر من غيره للمساهمة فيه، هل الحركات الدينية بما هي عليه من دوغمائية ! أو الحركات اليسارية بملامحها التي سبق وصفها ؟

جاء في القرآن الكريم : « لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » والدفع هنا بمعنى التفاعل، ولا يحصل تجديد أو تطوير إلّا عبر تفاعل حقيقي وخلّاق بين التيارين المذكورين، وبين غيرهما، وذلك انسجاما مع الحركية التاريخية، ليقع التوازن. إذ أن وجود هذه التيارات والحركات هو وجود موضوعي، نابع من واقع حقيق، وهو واقع فيه كتلة كبيرة تريد أن تتصل بالمفهوم الديني حسب رأيها، والكتلة الثانية، في الكثرة من أقسامها، تريد ان تستوحي الدين، وتستوحي الدنيا، في ذات الوقت، وهي بالتالي ليست معزولة عن الدين تماما، وحتى اللائكي هو انسان ليس بلا إيمان ديني، لأنّ اللائكيّة لا تعني الإلحاد، وإنّما التمييز بين أمور الدين وأمور الدولة.

وفي هذه المسائل علينا بالحوار الجدّي، المفتوح والمنفتح، وإن نكفّ عن مظاهر الشتم والسباب والتكفير المتبادل، الديني واللائكي، إذ أن التكفير ليس محصورا فقط عند المتدينين، فاللائكيون هم أيضا لهم نوع من التكفير لخصومهم، وإذا تخلصنا من التعامل التكفيري والإقصائي، يصبح التفاعل العميق وقتها ممكنا، والحوار شائعا بيننا مع ما يفرضه من اختلاف خصب، تتولد عنه حركة متنوعة في الآراء والتوجهات، ولكنها حركة متزنة ومتوازنة، يتطور عبرها المجتمع، وهذا كما هو واضح، لا يتم إلا إذا تخلصنا من الدوغمائية وتمظهراتها لدى اليسار في قال ماركس وقال

تونس في محيطها المغاربي والعربي

لينين وماو وتروتسكي وكاسترو، ولدى المتدينيين الاسلاميين في حدّث فلان عن فلان عن فلتان قال... ولدى الدولة في قال الرئيس وقال الأمين العام للحزب (الخ...) علينا إذن أن نبدأ بالعمل على التخلص من الدوغمائية والعمل على ان تندثر من حياتنا، لنعوضها بالجدل الحقيقي الذي يطرح القضايا الصميمة للمجتمع والإنسان.

الا تلاحظ أستاذ توفيق أن الحديث تركز عند البحث عن حلول للقضايا والمشاكل المزمنة لمجتمعنا، في الحدود الجغرافية والسياسية لتونس، التي لا أظن أنّها قادرة بمفردها لا على حلّ تلك القضايا النظرية والايديولوجية، ولا على حلّ القضايا الإجتماعية والإقتصادية.. فكيف تتصور امكانيات التعاون في حلّ تلك القضايا في الاتجاه العربي ؟

انني اعتبر ان البداية لحلّ أي مشكل أو قضية في مجتمعنا، خصوصا منها القضايا الايديولوجية والسياسية، يجب أن تكون في النطاق التونسي، وذلك للخصائص والمزايا التي تتمتع بها بلادنا، وما يتوفر فيها من قدرة تؤهلها ان تعطي مساهمة طريفة ورائدة عربيا، للكثير من المشاكل المزمنة، ومن المزايا المساعدة على ذلك، شدة تماسك تونس الإجتماعي والثقافي

والديني، وشدة تجانسها، حيث أن أهلها جميعهم عرب مسلمون سنيون، أغلبهم على المذهب المالكي، وليس بينهم، مثل البلدان العربية الأخرى، بربريون ولا مسيحيون ولا شيعة، ولا صراع مذاهب أو فرق أو طوائف...

ان شدة التجانس والتماسك في المجتمع التونسي، يضاف إليه الرقعة الجغرافية الواحدة والصغيرة في حجمها وعدد سكانها، يجعل تونس قادرة على الحوار السليم الخالي من الحسابات العرقية والمذهبية والدينية والطائفية، وقادرة ايضا على تصور المسالك وطرح الحلول للقضايا الشائكة بالمعنى العام.

فالإنطلاق يجب أن يكون من تونس كخطوة أولى، لتحديد أمورها وحلّ ما تستطيعه من قضايا بمفردها، وفيما بعد تأتي الخطوة الثانية والتي تتعلق بمسائل الاقتصاد والتنمية، وتتطلب تجمعا اكبر من تونس، ويتحدد ذلك، بشكل أولي، في المغرب العربي الكبير، الذي لا بد منه. والخطوة الثالثة تتمثل في ضرورة التعاون الجدّي والتنسيق الحقيقي، بين كافة الأقطار العربية، وبي كل ما يهم الأمن القومي، من غذاء واقتصاد ومال واعمال وعلاقات خارجية وبحوث علمية وعسكرية وغيرها...

اننا في هذا العصر أمام التجمعات الكبيرة في العالم، ومنها التجمع الذي بصدد الحصول في أروبا، والذي ستتبعه تجمعات أخرى في أمريكا اللاتينية وفي آسيا، لا يمكننا معها، كعالم عربي، ان نبقى على حالنا، والا سيصيبنا الاندثار. وانه لتقع علينا مسؤولية كبيرة ومصيرية، في التفكير لبناء الوحدة العربية الشاملة شيئا فشيئا.

ان مشروع الوحدة الضروري لبلداننا، كان يصطدم دوما بجملة من العوائق، اهمها التفرقة السياسية، التي تمنع الاتفاق السياسي الحقيقي والعميق بين الأنظمة الحاكمة في بلداننا، والأمر يعود في أساسه لضعف العالم العربي، الناتج عن خضوعه للمؤثرات الأجنبية التي لا تنظر بعين الاستحسان لكل مسعى يهدف إلى التوحيد، والتي من مصلحتها ان يبقى

العالم العربي متفرقا، تتصارع دوله فيما بين بعضها البعض. وداخل كل دولة تتصارع النعرات والعصبيات والملل والطوائف.

ورغم ما يتمتع به العالم العربي من خيرات وقوى ومواقع جغرافية، يوفر له ذلك مكانا معتبرا في الساحة الدولية في صورة توحده، فإنه لم يستطع انجاز وحدته لأسباب منها الدعوات الوحدوية نفسها، وايديولوجيتها القومية السائدة، منذ بداية استقلال الدول العربية، حيث انها في ظاهرها دعوات وحدوية، لكنها في باطنها نوايا إلحاقية، تخضع فيها الدول الصغيرة إلى الدول الكبيرة، أو للدولة الكبيرة الداعية إلى الوحدة. وهذا توحيد بمعنى الحاق. وما هكذا تكون الوحدة، وانما تكون انطلاقا ممّا هو موجود من كيانات، اكثرها تاريخي وليس مفتعلا، فالمغرب الأقصى كيان تاريخي، وتونس أيضا وكذلك مصر والعراق (الخ...).

وقد سبق ان قلنا لأخوتنا في المشرق العربي انه ليس للعالم العربي قلب واحد، ومركز واحد، وانما له قلوب شتى ومراكز شتى، وهي كلها مراكز للعروبة وللإسلام، وليس ثمة مركز واحد له ما يخوّل له من ان يعتبر نفسه قطبا تدور حوله باقي البلدان الأخرى...

ان ما بيننا في الأقطار العربية من تلوينات هو ثراء للعالم العربي، ولا بد من الانطلاق من تلك الحقائق لبناء تصور للمصلحة المشتركة التي يمكن أن تجمع كافة هذه الكيانات والبلدان.

إن علاقتنا ومعاملاتنا كبلدان عربية مع الغرب اعظم بما لا يقارن مما بين بعضنا البعض، وعلينا تعديل وتغيير ذلك، وفي سائر المستويات والمجالات، ليحلّ بيننا التبادل المنظم والمخطط، عبر احداث انواع من التكامل والمنفعة المشتركة، عوض تبذير الطاقات واهدار الأموال في العلاقة مع الغرب، حتى يكون تبادلنا الثقافي مثلا اكثر مما هو عليه الآن وكذلك التبادل السياسي. وعندما تقع خلافات عربية لا نلتجىء إلى جهات أجنبية وخارجية لاعانتنا على حلها، وانما نجتمع في نطاق جامعة الدول العربية، فنصون بذلك خلافاتنا ونفضها بأنفسنا، علما بأن اكثر الخلافات

العربية هي خلافات عربية عربية، وهي داخلية، اكثر ممّا هي خلافات معنيّة بالصراع ضد اسرائيل، أو خلافات في السبل المؤدية للتصدي لإهانات الغرب.

أشرت سابقا إلى واقع التشرذم الذي عليه القوى التقدمية والاشتراكية واليسارية في تونس، وذلك الواقع إنما هو صورة من تشرذم أكبر يتعلق بالعالم العربي، في مستوى التجمعات الجهوية والاقليمية وفي مستوى الوحدة الشاملة، التي يبدو اننا لسنا سائرين نحوها إلا على مستوى الخطابات المنبرية ! وفي هذا السياق تحضر في ذهني القضية التي تشغل بال مصر الآن، والمتمثلة في سعيها لاسترجاع مقر الجامعة العربية الى القاهرة... فلماذا هذا السعي المحموم ؟ ولما لا يبقى مقر الجامعة العربية في تونس ؟ ان لم يكن هذا المسعى يخفي، إلى حد ما، اعتقادا بأن المصريين ينبغي ان يقودوا العالم العربي... وهذا تصور ينطوي على إرادة للهيمنة... هذا فيما يخص مصر ورؤيتها للوحدة العربية، أما الأقطار الكبيرة الأخرى، السعودية مثلا، فلأن لها أموالا، فهي تريد مثلا، بوسيلة أو بأخرى، ان تفرض على تونس، توجهاتها واراءها السياسية والاجتماعية في تعدد الزوجات أو في تطبيق الشريعة أو في نواح أخرى... عبر تصور مفاده ان من يملك المال واراد منه الأخرون الإعانة، لا يسعفهم بها، إلّا إذا غيّروا أنفسهم ليصبحوا متشابهين مع من سيعينهم... فكل يساوم وكل يضغط، وفي ذلك تضيع المصلحة المشتركة، التي توجب التعامل مع استقلالية كل بلد في نطاق ظروفه وقدراته، ليعيش بالنمط والأسلوب الذي يختاره حتى يبقى المستوى العربي الوحدوي لتقرير المصالح المشتركة. التي ينظر إليها بعين المنفعة والجدوى والفاعلية، مثل المبادرة بتوحيد العملة المالية في البلدان العربية، وحذف التأشيرة وجوازات السفر في التنقل بين الأقطار العربية وإقامة سوق مشتركة...

لكن هناك دواع أمنية تجعل من الصعب حذف جواز السفر في تنقل المواطنين العرب داخل البلدان العربية ؟

إذا كان الحائل والعائق هي الدواعي الأمنية، فمعنى ذلك ان العلاقات بين الأنظمة والدول العربية مبنية على الريبة، وعلى الخوف، وعلى المؤامرات، وعلى الحذر والدسائس، وهذا ما يمنع الحديث، إذن، من الأساس، عن وحدة أو حتى عن إمكانيات التعاون.

ان كل دولة عربية كبيرة مطروح عليها ان تبادر بالغاء احتمالات الريبة من سياستها، وأن تتخلى نهائيا عن تطلعاتها الالحاقية أو املاءاتها السياسية والايديولوجية وأن تبادر باحترام الدول الأخرى الأصغر حجما، حتى تندثر من واقع التعامل بين الأنظمة تلك الأساليب الخسيسة الضارة في استعمال الضغوط المالية والسياسية والايديولوجية والثقافية إلى آخر ذلك.

التغيير والتوازن بين السلط الثلاث :

لقد مرت فترة زمنية لا بأس بها على التغيير السياسي الذي حصل في بلادنا في السابع من نوفمبر 1987، واعلانه للبيان الشهير في التغيير السياسي والمشروع الديمقراطي... ونلاحظ الآن شيئا من الفتور داخل البلاد، مع تقييمات للوضع العام، تخلو من الروح الإيجابية التي سادت البلاد اثر التغيير، فكيف تنظر إلى تلك الفترة ؟ وكيف تقيّم ما تحقق فيها من مكاسب أو من نقائص ؟

كل الناس في تونس، وحتى خارج تونس، تفاءلوا خيرا بالتغيير الذي كان رغبة عميقة كامنة في المجتمع، واثر حصوله أتخذت عدة تدابير واجراءات ايجابية، منها ما يخص اطلاق سراح المساجين السياسيين، ومنها التخفيض في حدة التوتر الذي كان سائدا، ومنها الحرص على تطويق السلبيات ومحاصرتها، ومنها توسيع التعددية السياسية (الخ...).

بعد أكثر من سنتين من التغيير السياسي، انجزت السلطة أمورا وحققت وعودا، انما في نظري، تبقى الأسس الجوهرية، لم يصبها التغيير... لقد كنّا

نشكو من طغيان النظام الرئاسي، مع شخص له مزاياه وله تاريخه وله حجمه الكبير، وبيّنت التجربة في عهده ان النظام الرئاسي الفردي ينطوي على مضار ومخاطر كثيرة. حتى يقع تفاديها، لابد من ارساء التوازن بين السلط، فرئيس الجمهورية على قوة منصبه، كما هو الشأن في أمريكا وفي فرنسا مثلا، توازيه سلط أخرى تتمتع بأهمية كبرى في المجتمع المدني، وهي أساسا السلطة التشريعية والسلطة القضائية.

ان السلطة التشريعية، لا بد لها، من مجلس نواب ممثل تمثيلا حقيقيا، يعكس جميع القوى المتفاعلة في البلاد، بحيث يصبح المواطن ممثلا، على وجه من الوجوه، في ذلك المجلس، لتعتدل الأمور وتتوازن. ان الرئيس يتخذ المبادرة، وثمة مجلس يزكي تلك المبادرة أو لا يزكيها، ويتابع الحكومة عند تنفيذها، وبإمكانه التصدي للحكومة واسقاطها إذا ما أخلّت أو انحرفت في الأداء.

أمّا السلطة القضائية، فهي السلطة الثالثة، بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية. ولا يكفي لكي يتمتع القضاء بسلطته، ان نتحدث عن استقلاليته، وانما يتطلب الأمر أن نشرّع له القوانين الضابطة لهيئة القضاء، حتى تكون تلك الهيئة مستقلة عن أيّة جهة أخرى، وحتى يصبح القضاء في امكانه ان يحكم بمقتضى القوانين، وهذا ما هو موجود في البلدان المتقدمة، وان لم يسلم فيها القضاء من التأثيرات، رغم عراقة تلك البلدان وتقاليدها الراسخة في القضاء، ولكن تبقى رغما عن ذلك، التقاليد والقوانين، مضاف إليها الوضوح وارادة تنزيه القضاء، تعصم، لا محالة، وإلى حد كبير، السلطة القضائية من أن تكون تابعة مباشرة أو شبه مباشرة للسلطة التنفيذية خصوصا.

وهذا التوازن الأساسي لا بد منه بين السلط الثلاث، وهو إذا انخرم يصاب، بالنتيجة، النظام كله بالعرج، وتقل مصداقيته، ويصبح مهددا في وجوده.

وإذا تجمعت السلطة في شخص، أيا كانت مزاياه، تصبح السلطة

مهددة. ويكثر التهديد الموجه لها، كلما تجمعت أكثر، لأنها تصير مشخصة في شخص واحد. وما مآسي الانقلابات والاغتيالات، في عموم بلدان العالم الثالث، إلا برهان على مخاطر تجمع السلطة في شخص واحد، إذا وقع خلعه، وقع افتكاك السلطة منه في حين ان السلطة، لكي تثبت وتستقر، عليها ان تكون مشاعة في هياكل ومؤسسات دائمة ومستقلة وثابتة، وهذا ما من شأنه ان ينقذ البلاد من المغامرات، وإن يوفر للرئيس نفسه، جوّا من الطمأنينة والاستقرار، ينأى به عن الص[illegible] الذي يدور بين الأطراف السياسية داخل المجتمع.

إذن، على هذا النحو من التوازن بين السلط ومن شيوع السلطة، وانبثاقها من القوانين الضابطة لسائر الأمور، ولسائر المواطنين، حتى يمارسوا حقهم في الانتخاب وحقهم في المشاركة وحقهم في مراقبة من ينتخب، وحقهم في مراقبة كافة السلط، بمقدورنا عند ذلك القول ان التغيير قد بلغ شاطىء الآمان والرسوخ.

بالإضافة إلى ما تقدم، علينا التأكيد أن الدولة هي فوق الأحزاب، ومعنى ذلك أنّه من الضروري تخليص الدولة من قبضة أي حزب من الأحزاب، من الحزب الحاكم الحالي، أو من الحزب الذي يمكن أن يعوّضه. فالدولة شيء، والأحزاب شيء آخر، لأن الأحزاب من الممكن ان تتداول وتتناوب وتتعاقب على السلطة، في حين تبقى الدولة بهياكلها وتنظيماتها ومؤسساتها المتنوعة، والمضبوطة بالقوانين، فوق جميع الصراعات الحزبية والهزات...

ان الدولة مازالت حكرا على حزب واحد، وهو حزب مازال يتحكم في سائر الأجهزة، بما يوافق رأيه واختياراته، ومازال يتحكم حتى في الاعلام، وبالمناسبة، فأنا لا أتصور حرية للاعلام، إلا يوم تزول وزارة الاعلام، اي انه لا توجد وزارة اعلام إلا في البلدان التي يخضع فيها الاعلام للرقابة... وعوضا عن ما هو سائد الآن، أتصور أن كل مؤسسة كبرى، يكون لها ناطق رسمي باسمها، ناطق باسم الرئاسة، ناطق باسم الحكومة، وناطق باسم

كل وزارة على حدّة، ويكون ذلك الناطق على صلة بالصحافة ورجال الاعلام يمدهم بما ينبغي من وثائق ونصوص ومعلومات يحتاجونها، تأكيدا لمتطلبات حرية المواطن وحقه في تلقي المعلومات والأخبار، من مصادرها الأصلية، وبالوضوح والأمانة اللاّزمين.

ولا يخفي أن أكبر مؤسسة اعلامية لها حضور وتأثير في البلاد، هي تلك الأداة الخطيرة المسماة إذاعة وتلفزة، فهذه المؤسسة ينبغي أن تخرج من رقابة وزارة الاعلام، وأن يقع تكوين مجلس خاص بها، كما هو الحال في فرنسا مثلا، ويكون هذا المجلس الخاص ممثلا تمثيلا حقيقيا من طرف القوى السياسية وأهل الرأي والخبرة، ومهمة هذا المجلس لا تتمثل في مراقبة التلفزة والإذاعة، وانما في السهر على احترام القوانين الضابطة للاعلام والاخلاقيات المتعارف عليها.

لقد رأينا كيف أن مؤسسة التلفزة في عهد بورقيبة كانت تخصّ التصرف المباشر لرئيس الدولة، وكيف كان يستوحذ عليها، سواء بتوجيهها، أو بالحضور الطاغي في مساحة بثها، ممّا دفع إلى الاضرار برئيس الدولة ذاته، وتهرئة خطابه وصورته لدى المشاهد العادي ولدى الرأي العام كله، وهذا ما يدفعنا للقول بأنّه من الضروري أن لا تكون مؤسسة التلفزة تابعة لرئيس الدولة مباشرة ولا تابعة للحزب الغالب في الانتخابات، يستبد بها كيف ما يشاء ولا هي تابعة لكتلة من الكتل الاجتماعية، لأنّها مصلحة عامة، وعملها موجه أساسا لفائدة المصلحة العامة فقط، وعندما نحقق هذا النوع من الاستقلالية، وقتها يصبح الصحفي العامل فيها متحررا من الاكراهات والقيود والرقابات، ويغدو مسؤولا أمام نفسه وأمام المجلس الذي ذكرنا. وفي مثل هذا الوضع لا يمكن لأيّ مسؤول، ولا لأيّ وزير، أن يتدخل مباشرة، لا في تولية فلان، ولا في عزله، ولا في املاء ما ينبغي أن يقال من كلام أو توجيهات، وما ينبغي أن لا يقال.

وتحقيق هذا الأمر رهين ارادتنافيما اذا كنا نرغب حقا في احداث قفزة ديمقراطية حقيقية لمجتمعنا.

وشأن الاذاعة والتلفزة هو شأن الحريات الأساسية، التي عليها أن تكون في مجتمعنا فوق المساوامات أو المناورات، وانما تكون مضبوطة بالقوانين الموافقة لمبادىء الحريات العامة والخاصة.

والخلاصة من كل ذلك، هي أنّه منذ السابع من نوفمبر تحققت عدة أمور، وشاهدنا مبادرات عديدة، أغلبها كان محتشما، يتقدم ويتأخر، دون أن يقطع الخطوةالحاسمة التي معها، يمكن ان نقول : لقد غيّرنا الوضع دون رجعة، وان المجتمع اصبح ماسكا زمام أمره، وان المواطن أصبح يشعر بأنّه معنيّ ومساهم في دواليب البلاد وتسييرها، وله رأي يوصله عبر الاقتراع وعبر الانتخابات وعبر وسائل الاعلام. وان المسؤول أيا كان لأيّ مؤسسة كانت، انّما هو مسؤول، لا أمام من سمّاه، ويحاول أن يبقى مكتسبا لرضاه، بل هو مسؤول أمام المواطنين، فيما يؤديه لهم من أعمال. والفاصل بين الجميع هو القوانين الموثوق بها، والتي تكون نتيجة إرادة المواطنين، وهم الذين يشرّعونها عبر منتخبيهم الحقيقيين في مجلس النواب.

دولاب الديمقراطية هل يعمل ؟

ان الحديث عن مجلس نيابي ممثل تمثيلا حقيقيا لمختلف القوى السياسية والاجتماعية في بلادنا، يقودنا للحديث عن ملامح الحياة الحزبية عندنا... ولا يخفى أنّه توجد في تونس سبعةاحزاب معترف بها، اضافة إلى احزاب أُخرى غير معترف بها... والسؤال هو حول تقييمك لواقع الحياة الحزبية الراهنة في البلاد ؟

من الناحية المبدئية، ان شرعية الأحزاب ينبغي الحصول عليها من الواقع ومن النضال ومن الطرح النظري الاجتماعي والسياسي، لا من مجرد التأشيرة

التي تمنحها وزارة الداخلية لمن تشاء وتمنعها عمن تشاء. ان المجتمع وحده هو الذي يمنح الشرعية للأحزاب وهو الذي يسحبها. وما على الأحزاب إلّا أن تتنافس في الساحة الاجتماعية والوطنية للفوز بالشرعية وبثقة المواطنين، وهذا معناه أنّه من الضروري السماح لجميع القوى التي تأنس في نفسها القدرة والكفاءة على خدمة المجتمع، بالعمل في العلانية والوضوح والشفافية، وبالتالي فإنّ الاعتراف بالأحزاب والتنظيمات التي تطلب ذلك هو شيء من صميم الديمقراطية والحريات العامة، وفي النهاية، فإن الواقع هوالذي يفرز القوى الفعلية التي تمثله، ويلغي الحركات والتنظيمات المفتعلة والتي لا تمثيلية لها.

إنّنا نلاحظ عدم تكافؤ في الحياة الحزبية الرسمية بصورتها الحالية، فهناك حزب واحد يوظف اغلب وسائل الدولة، ويستعملها لأغراضه الخاصة، وفي مقابله احزاب اخرى تعيش بوسائل دون ذلك بكثير، وهي وسائل أفراد ينتمون إلى تلك الأحزاب... فمن غير المعقول، مثلا، ان كثيرا من اعضاء الحزب الحاكم (التجمع الدستوري الديمقراطي) يتقاضون مرتبات شهرية من مؤسسات الدولة وادارانها، وهم متفرغون للعمل الحزبي، فهذا كله على حساب المواطن.

ان التفريق بين الحزب والدولة أمر لا مساومة فيه ولا يحتمل المناورة ولا التباطؤ أو التأجيل، وعلى الحزب، أي حزب كان، أن يعيش من ماليته الخاصة وبوسائله الخاصة، وإذا ما كان الحزب لا يعيش من قدراته ومشاريعه وعمله الخاص، فثمة خطر على ذلك الحزب نفسه. يتمثل الخطر، اشد ما يتمثل، في ان الناس لا ينضمون إليه على أساس الاقتناع والمشاركة في الرؤية النظرية والخطة السياسية، وانما على أساس المنفعة والانتهازية، لكونه يمثل بابا للسلطة والنفوذ، وبابا للمصلحة... وهذا ما كان سائدا في العهد السابق، ولم نقدر، بعد، على التخلص منه، والمطروح هو المسارعة بالتفرقة بين الأحزاب جميعها وبين الدولة، في تزامن مع التفرقة بين السلط الثلاث.

هناك في واقع الحياة الحزبية التونسية احزاب، تبدو نشأتها كأنها غير استجابة للواقع، ولقوى اجتماعية وسياسية معينة، وهي احزاب لا يتعرّف عليها الناس، سوى من خلال المناسبات ..؟

لأنها أحزاب تشريفاتية، مجعولة لتغطية واقع حزب واحد ينفرد بأجهزة الدولة...

هل لها من خطورة خلاف ما ذكرت..؟

خطورتها الحاضرة والمستقبلية، تتمثل في ما تشيعه بين الناس من عدم تصديق للتعددية وعدم الاقتناع بها، كون تلك الأحزاب لا تمثل شيئا فعليا، ووجودها كان بإرادة الحزب الحاكم، الذي أعانها على ان تكون وعلى ان تظهر في المناسبات والتشريفات، موهما وكأن لها وزنا في المجتمع، في حين أن لا وزن لها تماما في المجتمع المدني وفي تمثيل الجماهير. وهي احزاب في النهاية، لا تستطيع القيام بأدوار الأحزاب في تأطير المجتمع ومنع الفوضى والعفوية والارتجال، التي عادة ما يعبر الشارع بها عن نفسه.

إن الأحزاب هي مكاسب ثمينة في المجتمعات المدنية، لأن من خلالها يعبر المجتمع عن حركيته وتفاعلاته الحقيقية ورؤاه وتطلعاته العميقة، كما ان للأحزاب دورا في تنظيم المواطنين وتأطيرهم وتربيتهم مدنيا وسياسيا، مثلما كان الشأن مع الحزب الدستوري الجديد، الذي قام في هذا الاتجاه بدور كبير... ثم انه من خلال عمل الأحزاب يستخلص المجتمع والدولة سياستهما.

لو أقرت الحياة الديمقراطية والحزبية على المثال الذي كنت تدعو إليه، من ضرورة الاحتكام إلى المجتمع، وإلى الواقع، ليحددا القوة أو القوى السياسية التي تمثلانه، الا تعتقد أن هناك خوفا من أن تبتلع

الحركات والتنظيمات الدينية غيرها من الأحزاب، نظرا لهشاشة وضعف الأحزاب المدنية والديمقراطية... وبالتالي تستوحذ التنظيمات الدينية على الحياة السياسية في البلاد، وقد يكون هذا هو هاجس السلطة في جعلها تضبط اللعبة الحزبية والسياسية بصورتها الراهنة ؟

ان الأمور أعقد مما نتصور، لأن نوع ما يسمّى بالتفكير الاسلامي الديني، الممثل في تشكيلة الاتجاه الاسلامي، موجود في التجمع الدستوري الديمقراطي (الحزب الحاكم) وموجود في النقابات، وفي مجلس النواب، وفي اجهزة الدولة... وإذا كانت النية هي فعلا صدّ هذا التيار ومحاصرته، فان ذلك التيار، الذي يراد صدّه، نافذ في السلطة بمستوياتها واجهزتها المختلفة.

لقائل ان يقول، أما اننا نؤمن بالمجتمع المدني، أو أننا لا نؤمن، وأمّا اننا كمجتمع بلغنا النضج والرشد، وأما فنحن لم نبلغ ذلك ؟ والجواب بالسلب أو بالايجاب هو الذي يحدد طريقة تعاملنا مع الواقع !

علينا ان نقتنع ان الديمقراطية لها ثمن. وهي تحتم علينا ان نمرّ بالتجربة التعددية الحقيقية وان نرسّخها، وفي ذلك نجعل المجتمع يمتحن التنظيمات المتعددة ويصفي بينها، في احتكام لضمير المواطن الحرّ والواعي، الذي يعرف مقتضيات المواطنة، التي من الطبيعي ان تحتم تغذية ضمير المواطن بمدّه بما ينبغي من المعطيات والمعلومات والأخبار والتحاليل ووجهات النظر المتنوعة، وذلك عبر وسائل الاعلام المختلفة، خصوصا منها الاذاعة والتلفزة، التي تبث النقاشات والمواجهات السياسية والنظرية، وعبر ذلك نكوّن ضمير المواطن، ليرجّح ويفرز، حسب موقعه ومصلحته وميولاته، بين التيارات وبين الأفكار والبرامج، وذلك في حدود القانون، الضامن الوحيد للديمقراطية وللحرية، والضامن الوحيد للفصل بين الدولة والدين والسياسة، وبين الدين والحزب والدولة.

الأمور ليست حاصلة ومنتهية، وانما هي تتطلب منّا تدربا على الممارسة

الديمقراطية، وعلينا ان نقوم بهذا التدرب، لأننا لسنا أقل رشدا ونضجا من غيرنا من البلدان، سواء منها الأوروبية الشرقية أو الأوروبية الغربية.

ان الأطر والهياكل متوفرة في تونس، ومنها الأطر السياسية القادرة على تنظيم الحياة السياسية حسب القوانين في مجتمع ديمقراطي متطور، وما على الأحزاب سوى تحمل مسؤولياتها في نبذ العنف والارهاب ونبذ التهريج والمزايدات اللفظية والشخصية الجوفاء، وان يكون نقاشها وعملها سياسيا محضا، يتيح للمواطن أن يتعرّف ويطّلع ويفهم أسباب الاختيارات والبرامج، وما يترتب وينتج عن تلك البرامج والاختيارات، في منأى عن التشنج والعنف المادي واللفظي.

هذا هو رهاننا كمجتمع وكدولة، فأما ان نثبت تمدننا وتحضرنا وقدرتنا على كسب الرهان وانجاحه، وإلا فنحن دون ذلك، سنضيّع فرصتنا في المشروع الديمقراطي، لندخل في أنواع من الديمغوجيا التي لا تؤدي إلا إلى الاستبداد، ومن ذلك استبداد حزب دون سائر الأحزاب الأخرى بالدولة واجهزتها، وعند ذلك تتقلص القوانين وتنزوي الى الهامش وإلى الأهواء والمصالح.

ومن البديهي القول ان القوانين تنبثق من مبادىء الحقوق والحريات الأساسية، العامة والفردية، وتنبثق خاصة من نصوص الدستور ومقاصده، وهي لذلك تفترض وجود ما يسمى بالمجالس الدستورية التي تتثبت في مدى مطابقة القوانين التي يصادق عليها المجلس التشريعي للدستور، وهو الذي يشكّل الأصول والمبادىء، التي يتفق عليها الجميع، لتصبح فوق الجميع، تلزمهم باحترامها والعمل بمقتضاها في كافة الاجراءات.

الأحزاب والميثاق الوطني :

ألا ترى ان الأصول والمبادىء الدستورية وقع ضبطها وتوضيحها والاتفاق عليها من قبل الأطراف الحزبية والسياسية في نص الميثاق

الوطني الممضى من طرف الهيئات الاجتماعية والتنظيمات السياسية ؟

أنا لا أرى أيّة حاجة إلى ما يسمى بالميثاق الوطني، والأطراف التي أمضت على هذا الميثاق لا تلزمني كمواطن، لأنّها لا تتمتع بتمثيلية حقيقية، وليس ثمة حريات ديمقراطية بالمعنى الصميم، وأي شيء يحصل في ظل هذه الحالة، إنما هو تصالحات وتحالفات تقوم بين طرف قوي، وبعض الأطراف الأخرى، بعضها أصيل، ولكنه ضعيف، وبعضها مصطنع ومفتعل...

ان الميثاق الوحيد بين جميع الأطراف وجميع المواطنين هو دستور البلاد، فقط لا غير، وفي البلدان الديمقراطية يقع تربية الناس على معرفة دستور بلادهم وبنوده ونصوصه، والدستور هو الميثاق الذي يوحّد بين الجميع، ولا يوجد شيئان يتحددان في دستور ومعه ميثاق، اذ ثمة الدستور والقوانين.. والأمم والشعوب تتعهد بالمحافظة على نفسها ومجتمعاتها وحرياتها من خلال دساتيرها، والأمم بصدد المضي في توسيع الحريات، وتعزيز مكاسبها وتنويعها في هذه المرحلة التاريخية في العالم، وليس ثمة مواثيق، لا في فرنسا ولا في انقلترا، ولا في غيرهما من البلدان العريقة في التجربة الديمقراطية، وإنما هنالك اشاعة متجددة ومستمرة للمبادىء والنصوص الدستورية، وهناك تربية للمواطنين حتى يسلّموا بعلّو الدساتير، ولا محلّ لميثاق مكتوب في كل ذلك، وانما الميثاق هو ميثاق اخلاقي ضمني ينبع من قيم الدستور، ويجري مجرى العادات والاعراف لدى الجميع.

لمعترض ان يعترض، بأن المقارنة بين المجتمع التونسي والمجتمعات الغربية التي طالما اتخذت منها مثالا، هي مقارنة متعسفة وظالمة، لخصوصية وضعنا واختلافه، ان كليا أو جزئيا، عن وضع البلدان الغربية ؟

أبدا..! فالمقارنة ليست متعسفة، والمسألة في هذا تتحدد كما يلي : أما أننا أمة منحطة محكوم عليها بالاهمال في مزبلة التخلف والبؤس... وإما اننا أمة تطمح إلى المعالي ؟ ولا بد من أن تطمح الى ذلك. وهي بالتالي لا ترضى بالرخيص وبالدون. مع ما لها من علوّ همة، كونها وارثة حضارة عظيمة جبارة. وهي أمة موسومة بسمتين كبيرتين ـــ السمة الأولى هي انها عربية، وما أدراك ما العرب ؟ ـــ والسمة الثانية هي اسلامية، وما أدراك ما الإسلام ؟ وما على افراد هذه الأمة الا الارادة في ان يكونوا في أرقى مستويات العصر، لا حقيرين مندحرين في زمنهم، ومحافظين على تخلفهم...

ان نبذ المقارنة بيننا وبين الغرب، هو في معناه النهائي، تستر على وضع التردي ومحافظة على ادامته...

فأنا تونسي وأنا عربي وأنا مسلم، وهذه الانتماءات محملة عندي بأشرف المعاني، فكيف أكون مسلما، مثلا، في الفوضى والدكتاتوريات والدماء والبؤس الاجتماعي ؟

ينبغي اذن أن تكون المطامح عالية، جدّا، في مستوى العصر، وفي مستوى ما بلغته أرقى الأمم والشعوب، هذا اذا اردنا لأنفسنا حرمة، واردنا اشعاعا وقيمة، وحتى إذا أردنا لأنفسنا بقاء في هذا الزمن الذي لا يرحم ولن يرحم المتخلفين والمتخاذلين، الذين يخوضون في خصومات وتناحرات داخلية على بعض المليمات التافهة، أو على بعض المناصب السياسية والادارية الواهية، وهم لا مكانة لهم ولا اعتبار في العالم، ولا بين الأمم والشعوب...

إنه ليس بعزيز على تونس ولا على العرب جميعا أن تكون لهم هذه المطامح الكبرى العالية، التي لا بد من بلوغها، وما على الجميع، افرادا وشعوبا وانظمة، إلا أن تكون هذه المطامح هاجسهم الأول والأخير، وما على التنظيمات والأحزاب الحاكمة، الاسلامية أو اليسارية، ألّا يكون تنافسها

وصراعاتها، سوى حول هذه المطامح فقط لاغير، وفيها فليتنافس المتنافسون حول أفضل واقرب السبل المؤدية إليها، خصوصا أن جميع تلك التنظيمات والأحزاب تدعي التقدمية،.. والتقدم، في الأخير، هو نحو ماذا ؟ إذا لم يكن نحو البناء والتطوير للخروج من حالة التخلف، لا أن يكون نحو سلطة واهية زائلة في بلد يعاني افراده في الحصول على لقمة العيش...

واشدد هنا على أننا جميعا في حاجة إلى بعضنا البعض، في تونس وفي العالم العربي، وعلينا ايجاد الصيغ التي تكتّل وتجمّع أكثر ما يمكن من الجهود والقوى، لتحركها في اتجاه المعركة الفاصلة بين الموت والحياة، والتي نتعرض إليها... وان كل تفكير لا يطرح هذه القضية هوتفكير طفولي متخلف.

فلا يكفي للاسلامي مثلا ان يكون له نفوذ على حي ابن خلدون، أو على حي السيدة المنوبية الشعبي المتعب، ولا يكفي للشيوعي ان يكون له نفوذ على مناجم الجنوب، أو على بعض الشباب الطلابي البسيط، وانما على الجميع ان يلزموا انفسهم بأن يكون لمجتمعهم نفوذ على مستوى عالمي، وهذا كما سبق ان بيّنا، يتطلب شروطا في الديمقراطية وفي التقدم العلمي والقوة الصناعية والاقتصادية والعسكرية، إلى آخر ذلك...

فهـــرس

تم طبع هذا الكتاب
في الثلاثية الثانية 1990
بالمطابع الموحدة
المنطقة الصناعية ـــ الشرقية ـــ تونس

سلسلة شواغل (إدارة حسن بن عثمان)

□ تستضيف سلسلة « شواغل » في كل عدد من اعدادها احدى الشخصيات التونسية العامة المشهورة في ميدانها الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي لتتطارح معها بعض المسائل، بأسلوب في الحوار وفي التساؤل يعمل ما في وسعه على تجاوز الظاهر من الأمور الى الغوص في الباطن منها. وهو اسلوب يتيح بطبيعته امكانية إلتقاط الطريف من التجارب وتسجيل الأصيل من الأفكار أو من مشاريع الأفكار...

هذا الكتاب :

□ اختارت سلسلة « شواغل » ان تكون بدايتها مع الأستاذ توفيق بكار لما يتمتع به من شخصية ثرية ومتنوعة يتقاطع فيها التاريخ الشخصي مع تاريخ البلاد، ويصبح معها الحديث حول ما هو خاص حديثا حول ما هو عام، والعكس صحيح. ولعل جوانب هذه الشخصية تتضح أكثر في ذهن القارىء من خلال اطلاعه على متن هذا الكتاب الذي هو عبارة عن لقاء سخي وحميمي، يكشف فيه توفيق بكار في نبرة صادقة ولغة بوح، عدة خفايا من ذكرياته وتجاربه ومعتقداته ورؤاه ومواقفه القديمة والحالية، سواء في الثقافة أو في السياسة أو في مستقبل مصير المجتمع والدولة والتنظيمات السياسية في تونس كما في العالم العربي...



I.S.B.N. 9973 - 700 - 20 - 1
I.S.B.N. 9973 - 700 - 21 - x